ANTOLOGÍA

ANTONIO GRAMSCI

PARA LA REFORMA MORAL E INTELECTUAL

PRECEDIDO DE DOS TEXTOS DE

MANUEL SACRISTÁN



CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO



ANTOLOGÍA

ANTONIO GRAMSCI

PARA LA REFORMA MORAL E INTELECTUAL

PRECEDIDO DE DOS TEXTOS DE
MANUEL SACRISTÁN



CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO



ANTOLOGÍA

ANTONIO GRAMSCI

PARA LA REFORMA MORAL E INTELECTUAL

PRECEDIDO DE DOS TEXTOS DE
MANUEL SACRISTÁN



CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

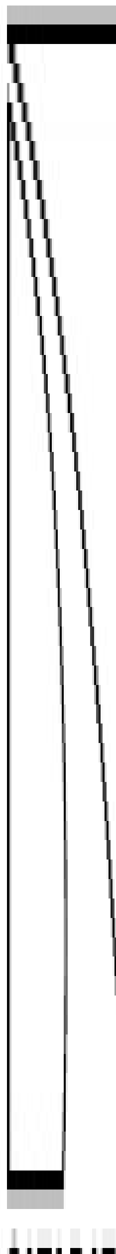


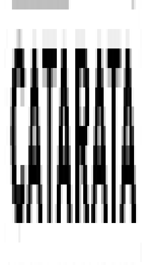
Antonio Gramsci

Para la reforma moral e intelectual

Precedido de dos textos de Manuel Sacristán

Selección de Francisco Fernández Buey




CATARATA

Colección Clásicos del Pensamiento Crítico

Fundador: Francisco Fernández Buey (1943-2012)

directores: Jorge Riechmann y César de Vicente Hernando

Los títulos que integran esta colección tienen una orientación fundamentalmente pedagógica. Su objetivo es acercar al lector actual la obra y el pensamiento de aquellos autores y autoras que han destacado en la elaboración de un pensamiento crítico a lo largo de la historia: enseñar qué dimensión histórica tuvieron y qué dimensión política, social y cultural tienen; enseñar cómo se leyeron y cómo se leen hoy.

diseño DE cubierta: estudio pérez-enciso

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 05 04

Fax. 91 532 43 34

www.catarata.org

Para la reforma moral e intelectual

ISBN: 978-84-9097-103-1

E-ISBN: 978-84-9097-753-8

DEPÓSITO LEGAL: M-571-2016

iBIC: DQ/HPS

Gramsci, Antonio (1891-1537)

[1]

manuel sacristán

Antonio Gramsci (1891-1937). Político y filósofo italiano, fundador del Partido Comunista Italiano (PCI). Estudió lingüística y filología (sobre todo glotología) en la Universidad de Turín, sin llegar a terminar la carrera, por su dedicación a la política. Colaborador en los periódicos socialistas Il Grido del Popólo y Avanti. Fundador de la revista L'Ordine Nuovo, en la que se manifiesta la orientación comunista (leninista) de su pensamiento y el de otros conocidos políticos italianos (Palmiro Togliatti). Tras la fundación del PCI, delegado italiano en la III Internacional (Comintern), luego secretario general del PCI. Encarcelado en 1926, muere el 27 de abril de 1937, a los seis días de haber cumplido la condena que el fiscal había motivado con la frase: "Durante veinte años tenemos que impedir que funcione este cerebro". La obra de Gramsci consta de artículos periodísticos anteriores a su encarcelamiento y de una treintena de cuadernos de notas escritos en la cárcel (Quaderni del carcere). Las cartas escritas desde la cárcel fueron consideradas por Benedetto Croce como una nueva pieza clásica de la literatura italiana.

Gramsci propone un marxismo al que llama "filosofía de la práctica". Esta filosofía de la práctica no es un pragmatismo, sino un modo de pensar que historiza los problemas teóricos al concebirlos siempre como problemas de cultura y de la vida global de la humanidad: "Lo que interesa a la ciencia no es tanto […] la objetividad de lo real cuanto el hombre que elabora sus métodos […] que rectifica constantemente sus instrumentos materiales […] y lógicos (incluidos los matemáticos); lo que interesa es la cultura […], la relación del hombre con la realidad por la mediación de la tecnología. Incluso en la ciencia, buscar la realidad aparte de los hombres […] [no es sino] una paradoja". La filosofía ha de entenderse en la práctica de la humanidad, "concretamente, es decir, históricamente". Por eso el tema del hombre es "el problema primero y principal de la filosofía" de la práctica.

En la concepción marxista de Gramsci la cuestión “¿qué es el hombre?”, entendida como cuestión filosófica, no pregunta por la naturaleza biológica de la especie, sino por otra cosa que él formula del modo siguiente: “¿Qué puede llegar a ser el hombre? Esto es, si el hombre puede dominar su propio destino, si puede ‘hacerse’, si puede crearse una vida”. Piensa Gramsci que todas las filosofías han fracasado hasta ahora en el tratamiento de esa pregunta porque han considerado al hombre reducido a su individualidad biológica. Pero la humanidad del individuo comporta elementos de tres tipos: primero, el individuo mismo, su singularidad biológica; segundo, “los otros”; tercero, “la naturaleza”. El segundo y el tercer elementos son de especial complejidad: el individuo no entra en relación con los otros y con la naturaleza mecánicamente, sino “orgánicamente” (con los otros) y “no simplemente (con la naturaleza) por ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica” (incluyendo en este último concepto también los “instrumentos mentales”, esto es, la ciencia y la filosofía). “[…] Esas relaciones […] son activas, conscientes, es decir, corresponden a un grado mayor o menor de inteligencia de ellas que tiene el hombre. Por eso puede decirse que uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida misma en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones del cual él es el centro de anudamiento.” Con eso ultima Gramsci su reelaboración del concepto de “naturaleza humana” de Karl Marx: “Que la ‘naturaleza humana’ es el ‘complejo de las relaciones sociales’ [como ha escrito Marx] es la respuesta más satisfactoria, ya que incluye la idea de devenir […]. Puede también decirse que la naturaleza del hombre es la ‘historia’”.

Los temas que en los filósofos marxistas de orientación tradicional o académica componen partes principales del “materialismo dialéctico” (o sea, los temas procedentes de la “filosofía de la naturaleza” romántica) no se presentan prácticamente en la obra de Gramsci. El pensamiento de este presenta, en cambio, un punto de vacilación peculiar a propósito del tema de las ideologías. Gramsci ha percibido que la obra filosófica de Marx es sustancialmente una crítica de las ideologías. Pero, por otra parte, Gramsci piensa que todo pensamiento relacionado con la práctica, como es el marxismo, ha de incluir construcciones más o menos ideológicas, “mitos”, como había escrito en sus artículos juveniles. En la edad madura, Gramsci no se decide ya a emplear esa palabra, pero tampoco a desideologizar completamente su concepción del marxismo. En vez de eso, recurre a distinguir entre “ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una determinada estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, ‘queridas’. En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez ‘psicológica’, porque ‘organizan’ las masas humanas,

forman el terreno en el cual luchan los hombres y adquieren consciencia de su posición, etc.”.

La formación del marxismo en Gramsci

Hace 30 años daba Radio Barcelona la noticia de la muerte de Antonio Gramsci (el día 27 de abril de 1937, a los 46 años de edad y a los seis días de haber cumplido condena bajo el primero de los fascismos europeos). La obra de Gramsci es el origen del interesante marxismo italiano contemporáneo, y sigue presente en él incluso cuando este se hace crítico y polémico respecto de su verdadero fundador. Gramsci es un clásico marxista de los mejor leídos, de los menos embalsamados. Eso explica la varia complejidad de la literatura gramsciana. De los numerosos temas propuestos y mejor o peor resueltos por esa abundante literatura (a la que sigue faltando, sin embargo, la base de una verdadera edición crítica, todavía en preparación)[2], se va a discutir en estas líneas uno muy limitado, que no rebasa en mucho la juventud del pensador político: la formación del marxismo de Gramsci puede, en efecto, considerarse ultimada en lo esencial en la época de L’Ordine Nuovo (1919-1920), seis años antes de la detención (8 de noviembre de 1926) que no acabaría prácticamente sino con su muerte[3].

Pero no es forzoso que esa limitación arrebate todo interés al asunto. Hay más bien dos razones para admitir que este merece consideración: primera, que seguir la formación del marxismo de Gramsci obliga a describir un caso realmente difícil de recuperación y reelaboración de la inspiración marxiana en un marco de ideas y creencias sumamente desfavorables a ella; segunda, que, como balance de la descripción de esa experiencia, puede tal vez señalarse algún importante problema pendiente en el pensamiento socialista contemporáneo, problema identificado y abierto en la obra de Gramsci, y no resuelto en ella, probablemente porque todo auténtico pensador descubre problemas más allá de sus soluciones.

Ya en 1910, apenas bachiller y todavía en Cerdeña, Gramsci ha leído algo de Marx —“por curiosidad intelectual”—. La puntualización —del propio Gramsci — es de interés, porque el joven está ya entonces interesado por el movimiento

social de la época y empieza a insertarse en él. Lo hará plenamente muy poco después de empezar sus estudios superiores —interrumpidos luego por la dedicación política—, en la Universidad de Turín. Y desde el año siguiente será un socialista activo ya con cierta responsabilidad de dirigente, sobre todo en la prensa.

Pero si se recuerda el ambiente cultural italiano de esos años, no tiene nada de paradójico el que un joven socialista, revolucionario por su primera inspiración política, no lea a Marx por consolidar su pensamiento revolucionario, sino por cumplir intelectualmente, "por curiosidad intelectual": la formación de Gramsci es la del idealismo italiano dominante en la época. Su autor principal, especialmente cuando, pasada la adolescencia, el pensamiento de Gramsci busca rigor, es Croce; también Gentile, en menor medida[4]. De estos autores conservará Gramsci durante mucho tiempo algunos unilaterales modos de leer a Marx. De Croce es, por ejemplo, la idea de que el materialismo histórico de Marx no es ni ciencia ni doctrina práctica revolucionaria, sino un conjunto de "cánones" para la interpretación del pasado. Por curiosa que pueda parecer esa interpretación de Marx a un lector posterior a Lenin, ella es muy comprensible en el ambiente cultural de la Italia de principios de siglo. Por un lado, el trivial positivismo de autores con una considerable vigencia, como Loria[5] —que explicaba la historia en clave de determinismo fisiológico para acabar, obviamente, en la clásica glorificación positivista de lo dado—, movía por reacción al joven revolucionario a buscar el camino de su pensamiento en el sentido más opuesto imaginable: el idealismo. Por otro lado, el marxismo oficial de la socialdemocracia de la época era pura y simplemente un positivismo más: mero mecanicismo economicista en la teoría y colaboracionismo reformista en la práctica. Era natural que, si eso se tomaba por exposición correcta del pensamiento de Marx, un joven pensador y político de tendencia revolucionaria apelara entusiásticamente a algún idealismo. Unas pocas líneas del primer artículo importante de Gramsci en Turín (IGP 31 de octubre de 1914, SG 3-7) pueden ilustrar el resultado de esa situación. En esas líneas habla Gramsci de "los revolucionarios que conciben la historia como creación de su propio espíritu, hecha por una serie ininterrumpida de tirones aplicados a las demás fuerzas activas y pasivas de la sociedad, y preparan el máximo de condiciones favorables para el tirón definitivo". La descripción de esos revolucionarios es, sin duda, autodescripción; y no hay siquiera necesidad de comentar el idealismo de esa histórica creación del espíritu de los revolucionarios. Con incoherencia nada nueva en el socialismo moralista, se añaden a esa historia espiritual las "condiciones" (materiales), el resto marxista que le ha comunicado la tradición

del movimiento obrero y del que el responsable periodista militante no puede desprenderse porque se lo impone la experiencia directa de las luchas sociales. Y ya en esta época tiene Gramsci bastantes experiencias directas de esa naturaleza.

No es que falte al Gramsci de los años 14 a 17 todo conocimiento serio de Marx y de su real inspiración revolucionaria. A las lecturas primerizas "por curiosidad intelectual" se han sumado sin duda muchas otras, desde el Manifiesto hasta —sorprendentemente— algunos escritos juveniles del creador del socialismo crítico o, como suele decirse, "científico". En esa época Gramsci presta también atención a problemas sociológicos, y su percepción de la lucha de clases es aguda (véase IGP 9 de diciembre de 1916, SG 48-53). Pero su dominio del pensamiento de Marx es escaso. En los textos gramscianos de la época abundan las malas interpretaciones (hasta del concepto de plusvalía: A 16 de enero de 1916, SG 58), y de vez en cuando se encuentra en ellos alguna extraña combinación de palabras que, de no ser erratas[6], son crasos sinsentidos (ejemplo: "acumulación de modos de producción"). Es claro que en Turín, bajo la influencia de socialistas revolucionarios con más tradición marxista y bajo la del movimiento obrero mismo, con su sindicato y su gran cooperativa, Gramsci se esfuerza por asimilar elementos marxianos a su juvenil esquema revolucionario. En algún momento se acerca incluso a la solución mejor y más profunda de lo que será su largo forcejeo con la obra de Marx, como ocurre en el artículo "Sofismi curialeschi" (A 3 de abril de 1916, SG 101-102). En ese artículo da cuenta Gramsci de una carta recibida (de un compañero) en la que se dice que no hay por qué preocuparse por los enormes beneficios de la Fiat, pues esa concentración propia del capitalismo hará posible la gran industria y el paso al socialismo. Gramsci contesta que ese es un viejo sofisma reformista del que "se sabe dónde empieza y no dónde termina". Es verdad que el proletariado está interesado en la gran industria, porque esta favorece la delimitación antagónica de las clases. Pero el incremento del capitalismo está condicionado por la explotación de los obreros, y, por tanto, hay que oponerse a sus consecuencias inmediatas. "En resolución", concluye Gramsci, el remitente de la carta "se queda con Ricardo […] y con su fatalismo. Nosotros, en cambio, estamos con Marx y estamos dispuestos a contribuir al desarrollo del capitalismo, a la concentración económica, a la gran industria, a la ampliación de las antítesis de clase, luchando contra los capitalistas, denunciando sus delitos, las formas de explotación innoble, la acumulación de riquezas individuales…". Es claro que esas líneas implican una plausible interpretación de Marx desde el punto de vista del problema que la obra de este plantea a Gramsci: la integración del análisis histórico-económico con la acción revolucionaria. El Capital —dicen

implícitamente esas líneas— no es solo análisis teórico, sino también praxeología, doctrina de acción revolucionaria.

Pero momentos como el recordado son del todo excepcionales en el pensamiento del Gramsci joven. Acaso por la urgencia periodística con que escribe, y también sin duda por la influencia de aquellos “burgueses auténticos como Garofalo y Croce” que han “impreso huellas imborrables” en el “desarrollo doctrinal del marxismo” (A 20 de julio de 1916, SM 203), Gramsci no puede aún seguir por aquella vía y resuelve por lo general su problema con Marx en esa época mediante mezclas sin sintetizar del principio revolucionario-idealista y el “saber” histórico-económico de Marx. Un texto de 1915 (IGP 13 de noviembre, SG 7) —escrito, por cierto, para comentar el congreso de aquel año del Partido Socialista Obrero Español— es característico de la situación general del pensamiento de Gramsci en la época: “Para nosotros la Internacional es un acto del espíritu, es el conocimiento que tienen (cuando lo tienen) los proletarios de todo el mundo de que constituyen una unidad, un haz de fuerzas concordemente orientado, dentro de la variedad de las entidades nacionales, hacia una finalidad común, la sustitución del factor capital por el factor producción en el dinamismo de la historia, la irrupción violenta de la clase proletaria, hasta ahora sin historia o con historia solo potencial, en el enorme movimiento que produce la vida del mundo”. La copresencia de conceptos económicos con una concepción de la historia tan idealista que estima fuera de esta a las masas anónimas es realmente difícil y chirriante.

Cuando, al final de este periodo juvenil, Gramsci vuelve a tomar la fórmula interpretativa crociana para intentar definirse ante sí mismo su lectura de Marx, llega también a una combinación mecánica; Marx habría enseñado un determinismo histórico respecto del pasado, pero el hecho de que creara un movimiento revolucionario indicaría que no lo estimaba así para el futuro. En 1916 (A 22 de mayo, SM 148) Gramsci se atiene a esa débil, adialéctica paradoja de “la historia, de la cual somos criaturas por lo que hace al pasado y creadores por lo que hace al porvenir”[7].

Gramsci ha nacido al socialismo sobre la base de la realidad por él conocida —la miseria rural y minera sarda— y de la inspiración culta de unos intelectuales —Croce, Salvemini, Gentile, Bergson, etc.— que no son ni dirigentes obreros ni intelectuales marxistas, sino “senadores”, “burgueses auténticos”, como dice él mismo. El positivismo mecanicista, economicista y antirrevolucionario de la interpretación socialdemócrata de Marx[8] le refuerza la tendencia idealista. Más

tarde, el trato con dirigentes obreros e intelectuales marxistas en Turín le hace sentir la necesidad de entender a Marx de otro modo. El primer resultado del esfuerzo por conseguirlo es un compromiso tan mecánico como el pensamiento de los autores a los que se opone; Marx sería el científico socialista que suministra "cánones" para la interpretación del pasado. Pero no es el pensador del presente ni del futuro, porque, tal como lo ve la socialdemocracia, su pensamiento no es revolucionario, sino evolucionista, de expectativa: un dejar que actúen mecánicamente los factores interpretados por aquellos "cánones". Tal es la situación del marxismo en el pensamiento de Gramsci —la de un mero magister vitae ex post— cuando la Revolución rusa de febrero y luego la de octubre someten ese esquema a una crisis.

La Revolución rusa de febrero confirma para Gramsci que el pensamiento revolucionario ha de tener una base idealista. Interpretando los hechos de febrero, Gramsci escribe unas líneas de importancia para la interpretación de su pensamiento porque muestran cómo la aportación quizá más fecunda del filósofo italiano al pensamiento marxista ha nacido precisamente de su idealismo, aunque se ofrece al mismo tiempo como vía para salir de él. Se trata del tema de las hegemonías: "Pero ¿basta que una revolución haya sido hecha por los proletarios para que ella misma sea una revolución proletaria? También la guerra la hacen los proletarios, y no es sin más un hecho proletario. Para que lo sea es necesario que intervengan otros factores, los cuales son espirituales. Es necesario que el hecho revolucionario resulte, además de fenómeno de fuerza, fenómeno moral, hecho moral" (IGP 9 de abril de 1917, SG 105).

El decurso de la Revolución rusa complica seriamente las reflexiones de Gramsci. Este se ha sentido, desde el primer momento (ya desde Zimmerwald), identificado con Lenin y los bolcheviques que le muestran la primera organización de un socialismo revolucionario libre del positivismo reformista de la socialdemocracia[9]. Pero es manifiesto que los leninistas son marxistas y materialistas, no idealistas. Gramsci, que va a ser la cabeza de la fracción bolchevique en el Partido Socialista Italiano, se ve obligado una vez más —y con mayor urgencia que hasta entonces— a reconsiderar su marxismo. El resultado es una nueva fórmula de compromiso, bastante más profunda, empero, que las anteriores de las que nace: los "cánones" mándanos no interpretan solo el pasado, sino cualquier situación; pero no deben entenderse como previsiones materiales de plazos, fases o términos fijos, sino más bien como una descripción de fases o estadios cuya realización puede ser instantánea, sin necesidad de despliegue material de la sociedad a través de todas esas fases, porque basta con

que la consciencia de la clase obrera supere todas ellas: “En la Revolución rusa Lenin no ha tenido el destino de Babeuf. Ha podido convertir su pensamiento en fuerza activa de la historia. Él y sus compañeros bolcheviques están convencidos de que realizar el socialismo es posible en cualquier momento. Se alimentan de pensamiento marxista. Son revolucionarios. Y el pensamiento revolucionario niega el tiempo como factor de progreso. Niega que todas las experiencias intermedias entre la concepción del socialismo y su realización hayan de tener una manifestación absoluta e íntegra en el espacio y en el tiempo. Basta con que esas experiencias se actúen en el pensamiento para que sean superadas y se pueda pasar más allá. Lo necesario es sacudir las consciencias, conquistar las consciencias”.

Ese texto es de julio de 1917 (IGP 28 de julio de 1917, SG 124). Las consecuencias políticas que pueden derivarse de él son típicamente marxistas y leninistas: son, en sustancia, el politicismo característico del socialismo de Marx, intensamente subrayado en el leninismo. Pero mientras que Lenin basa ese énfasis político o “subjetivista” (que permite considerar con más dominio los retrasos de la evolución económica, etc.) en el dato económico-social de la crisis del antiguo régimen, en la tesis del “eslabón más débil” del capitalismo mundial, Gramsci llega precipitadamente al mismo resultado político por el procedimiento, científicamente nulo y gordiano, de inyectar idealismo en Marx.

El compromiso es tan inestable que no resiste a la sacudida de la Revolución de octubre. Con esta se abre la fase definitiva de la formación del marxismo de Gramsci, en la cual sus propias dificultades y hasta las más serias deficiencias de su formación filosófica van a resultar a veces fermento de descubrimiento (análogamente a cómo, en la fase anterior, ha nacido de tan confuso suelo intelectual la fecunda idea de la hegemonía cultural necesaria a una clase para ser políticamente dominante).

Esta fase del pensamiento de Gramsci se abre con un artículo de título significativo: “La revolución contra ‘El Capital’” (IGP 5 de enero de 1918, SC 149-153). Es su segundo artículo sobre la Revolución de octubre, pero el primero con verdadero contenido teórico. El artículo afirma que la revolución de los bolcheviques está hecha de ideología más que de hechos. A eso sigue la frase: “Es la revolución contra ‘El Capital’ de Karl Marx”. Pero, como era de esperar, los esfuerzos de los años anteriores por asimilar el pensamiento de Marx a su vocación socialista revolucionaria han dejado un poso ya imborrable en Gramsci. Aparte de lo cual, como él mismo ha escrito, los bolcheviques que han

hecho esa revolución son marxistas. Por todo eso, después del agresivo desahogo de la frase periodística, Gramsci se dedica a explicar cómo son marxistas los bolcheviques. Y es importante notar la vacilación con que lo hace. Tal vez se deba a la prisa periodística este notable testimonio de la inseguridad del marxismo de Gramsci: este, en efecto, da nada menos que tres explicaciones distintas e incompatibles en las mismas cuatro páginas. Primera: los bolcheviques son fieles a la inspiración de Marx, no a su texto literal, que adolece de “incrustaciones positivistas” en las cuales se basa la interpretación socialdemócrata, economicista, del marxismo. Segunda: la revolución bolchevique no entra en el esquema o “canon” de Marx porque este no podía prever la formación rápida anormal de voluntad popular debida a la guerra. El esquema de Marx solo vale para la “normalidad” histórica. Parece claro que esas dos interpretaciones son incompatibles: en la primera se niega que la interpretación socialdemócrata de Marx recoja la verdadera inspiración de este: recoge solo las “incrustaciones positivistas” presentes en la “letra” de Marx. En la segunda, en cambio, se admite que la lectura economicista es la “normal”. Pero aún dan de sí esas cuatro páginas para una tercera explicación: que el pueblo ruso ha hecho la evolución “normal” en su consciencia, cumpliendo así el esquema de Marx. Los bolcheviques lo han entendido y han conseguido de este modo una revolución… ¿contra El Capital? La inseguridad de Gramsci es, como se ve, tanta, que acaba en la refutación de su propia espectacular frase.

Pero la veracidad y la franqueza con que Gramsci vive su problema van teniendo, como suele ocurrir, su premio. En materia de ideas lo estéril no suele ser la aceptación veraz de los problemas, por espectaculares que sean los cortocircuitos mentales que produzca ante una cuestión irresuelta la debilidad de los instrumentos intelectuales aplicados (en el caso de Gramsci, el difuso idealismo culturalista en que ha crecido). Ya siete días después del artículo recién citado publica Gramsci otro, con resonancias de lecturas del joven Marx (hasta en el título: “La crítica crítica”, IGP 12 de enero de 1918, SG 153-155), en el cual, sin que cambie el léxico, obtiene una apreciable profundización de sus puntos de vista: “La nueva generación parece querer un regreso a la genuina doctrina de Marx, por la cual el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad no están separados, sino que se identifican en el acto histórico”. Como algunas otras felices formulaciones de Gramsci —“hegemonía”, “centro de anudamiento”—, esta de “acto histórico” como unidad de los procesos de base y la acción política revolucionaria es seguramente una de las mejores expresiones con que cuenta la literatura marxista para nombrar la realidad concreta contemplada por la dialéctica revolucionaria de Marx. A eso sigue una

versión mejorada de la idea del materialismo histórico como conjunto de “cánones” interpretativos. Y, por último, una conclusión que es una toma de posición: los miembros de la “nueva generación” —es decir, los bolcheviques y, entre ellos, Gramsci mismo, ya en la vía que llevará a la fundación del PCI— “creen no que la guerra ha destruido el materialismo histórico” al provocar una “revolución contra ‘El Capital’”, “sino que la guerra ha modificado las condiciones del ambiente histórico normal, por lo cual la voluntad social, colectiva de los hombres ha conseguido una importancia que no tenía normalmente”. (Gramsci se refiere en otro lugar —que completa este— a la “concentración” de los trabajadores de la ciudad y el campo “en las trincheras”, que ha suplido la concentración “normal” en la gran industria.) “Estas nuevas condiciones son, también ellas, hechos económicos, han dado a los sistemas de producción un carácter que no tenían antes.” (Gramsci alude a la estatificación transitoria de la industria bélica y pesada.) “La educación del proletariado se ha adecuado a ello necesariamente y ha llevado en Rusia a la dictadura.”

Durante toda la primera mitad de aquel año Gramsci vuelve constantemente, de modo cada vez más profundo, al tema que vertebra su evolución intelectual de revolucionario. Pero ahora lo toma en la nueva y concreta forma que le ha dado la Revolución de octubre: ¿cómo resuelve el leninismo la cuestión de la interpretación de Marx? Cuando empezó a presentarse a las socialdemocracias europeas el problema de la adhesión a la III Internacional y —aunque todavía en el horizonte— el de la formación en otro caso de partidos comunistas, fueron frecuentes las discusiones acerca de los “dos aspectos de Marx”, el supuestamente “místico”, o revolucionario, y el científico”, o de historiador. Gramsci ha intervenido repetidamente en esas discusiones. Y en alguna ocasión —por vez primera en mayo de 1918 (IGP ll de mayo de 1918, SG 377-380)— la discusión del tema le lleva hasta el umbral de un difícil asunto que cobrará importancia en los Cuadernos de la Cárcel, no quedará resuelto en ellos ni lo está hoy en la práctica: el tema de la ideología, el problema de si el pensamiento revolucionario ha de ser o no ideológico. La cadena mental que le lleva hasta ese problema, partiendo de la disputa acerca del Marx “místico” y el Marx “historiador”, es como sigue: Gramsci rechaza con buen sentido esa trivial dicotomía que, en el mejor de los casos, es para él una exageración retórica. Pero queda el hecho de que él mismo, Gramsci, aún tiende de vez en cuando a ver “incrustaciones positivistas” de importancia en Marx, junto a la básica inspiración revolucionaria. En pocos meses, sin embargo, la voraz lectura de todo lo que encuentra de Lenin le ha hecho andar mucho camino. El Marx científico no es va para él un positivista, sino el investigador que ha descubierto

los hechos básicos de que arranca el “acto histórico” revolucionario. Mas, ¿cómo se desencadena este? Y, sobre todo, ¿qué factor tiene en el pensamiento de Marx la función desencadenadora del acto histórico? Gramsci contesta: la ideología. Y nada más escribirlo se siente incómodo. Sus lecturas de Marx son, en efecto, ya importantes, y no le permiten dudar del carácter antiideológico de la obra y de los motivos más profundos de Marx. Un reflejo de esa incomodidad intelectual de Gramsci ante su propio nuevo planteamiento del problema se nota ya, por ejemplo, en la primerísima aparición de dicho planteamiento, del tema de la ideología, en el artículo últimamente citado: “Marx se burla de las ideologías, pero es ideólogo en cuanto hombre político actual, en cuanto revolucionario”. A lo cual siguen unas líneas cuyo enfático comienzo —presumible indicio de timidez— se explica suficientemente por la inconsistencia del resto: “La verdad es que las ideologías son risibles cuando son pura charla, cuando se destinan a crear confusión, a ilusionar y someter energías sociales potencialmente antagónicas, a una finalidad que les es ajena”.

El origen idealista y, en general, la hegemonía de un idealismo culturalista y anticientificista (por inercia muy común a los antipositivismos poco precavidos) en la Italia de la primera mitad del siglo dan a Gramsci muy pocas armas para sublevarse con éxito contra la supuesta fatalidad o inevitabilidad de la ideología en el pensamiento revolucionario. Pero lo interesante aquí es notar cómo un problema auténticamente vivido y pensado lleva de verdad hasta su estadio final. En ese y en otros textos que habrá ocasión de considerar enseguida, Gramsci, levantándose con talento bastante por encima de su instrumental intelectual, ha suscitado uno de los problemas hoy más actuales en el pensamiento revolucionario —el del ideologismo y el criticismo— de un modo incluso más claro que Lenin, pese a contar este con elementos doctrinales sin duda superiores.

Pero antes de considerar un poco sustantivamente ese problema es oportuno documentar aún el momento de mayor madurez del marxismo del Gramsci joven; ese momento se alcanza, bajo la influencia de Lenin, en la época que precede a la constitución del PCI. Un artículo de esa época (“Utopía”, A 25 de julio de 1918, SG 280-287) puede ilustrarlo adecuadamente. En ese artículo se propone Gramsci refutar el reproche de utopía dirigido a Lenin por los socialdemócratas. El reproche se basaba en el argumento de que la sociedad rusa no había atravesado plenamente la fase de desarrollo capitalista. Gramsci contesta con una argumentación que coincide totalmente con la interpretación del marxismo por Lenin en la célebre fórmula que ve la esencia del pensamiento

de Marx en el “análisis concreto de la situación concreta”. Escribe Gramsci: “Todo fenómeno histórico es ‘individuo’; el desarrollo se rige por el ritmo de la libertad; la investigación no debe ser de la necesidad genérica, sino de la necesidad particular. El proceso de causación debe estudiarse intrínsecamente a los acontecimientos rusos, no desde un punto de vista genérico y abstracto”. En el resto del artículo enumera Gramsci peculiaridades de la situación rusa, las valora con criterios suficientemente marxistas y termina resumiendo otra tesis de Lenin, que estaba ya, en realidad, presente en escritos de Engels (hasta en el Anti-Dühring), pero había sido olvidada en la tradición socialdemócrata: que son posibles revoluciones proletarias (proletarias en sentido estricto: modernas) cuyo resultado directo no sea el socialismo, sino la garantía de evolución rápida hacia el socialismo.

Al final de la época de juventud y libertad de Gramsci se registra, en conclusión, la superación del empacho con que el filósofo y político se ha enfrentado con el texto de Marx en años anteriores. Es la influencia de Lenin lo que ha permitido a Gramsci entender la sustancia del pensamiento de Marx. Y esa influencia es muy explicable incluso desde un punto de vista meramente teórico. En efecto, el problema doctrinal de Gramsci ha sido el mismo de Lenin: recuperar un marxismo revolucionario frente a la visión reformista socialdemócrata del pensamiento de Marx. E incluso los caminos seguidos por ambos pensadores y dirigentes políticos tienen un elemento común: ambos se han apoyado para conseguir esa recuperación en la tradición idealista; Lenin en Hegel, tras descubrir, con la explicable exageración del que reacciona contra una situación de enquistamiento del pensamiento socialista, que “no se puede entender ‘El Capital’ sin conocer la Lógica de Hegel”; Gramsci, en el idealismo culturalista crociano (y, en menor medida, en el vago biologismo que quedaría desplazado de la filosofía europea hacia mediados de siglo). Pero Lenin y Gramsci recorren ese camino en sentidos contrarios: Lenin parte de Marx y recupera a Hegel para darse razón del carácter revolucionario, por dialéctico, de aquel. Gramsci, a la inversa, parte filosóficamente del idealismo que es su herencia cultural, y en su marcha hacia Marx cree llevar él mismo, con esa tradición idealista, el principio revolucionario. La influencia bolchevique le permite redescubrirlo en Marx.

Ya ese asunto puede contarse entre los temas gramscianos (y leninianos) que hoy deben encontrarse de nuevo en primer plano en la reflexión marxista. Y lo está ya en realidad, de modo más o menos explícito. Son numerosos, en efecto, los autores que no ven en los fenómenos involutivos de la filosofía marxista de los decenios anteriores a 1956 más que los efectos de un “positivismo” global y

simplísticamente atribuido a “Stalin”. Por eso tales escritores filosóficos tienden frecuentemente a recurrir de nuevo a Hegel y a la tradición idealista. Tales son los casos, por ejemplo, del Lukács de los últimos años (sobre todo en la Estética), de Kosik, de Kolakowski, de Garaudy, y hasta de Havemann, pese a su condición de científico de la naturaleza. Otros autores, viendo —con más razón — que el supuesto “positivismo” de la filosofía soviética en ese próximo pasado no es sino a lo sumo un elemento, y probablemente secundario, de la situación que se trata de superar, son más reacios a ver en el Hegel de la Fenomenología la panacea de todos los males. O en el de la Lógica. Autores tan distintos entre sí como Luporini, Della Volpe, Althusser, Schaff, etc., coinciden al menos en una orientación que no ve ninguna ganancia apreciable en la apelación a la filosofía especulativa tradicional.

Una situación así reproduce uno de los principales aspectos de la problemática filosófica de Gramsci. Pero no es ese aspecto el que va a merecer aquí una breve consideración final, sino otro que en realidad lo absorbe. Se trata de lo siguiente.

Poco antes se ha visto cómo Gramsci, tras superar, bajo la influencia de Lenin, la lectura positivista de Marx hecha por la socialdemocracia, intenta formular en qué consiste el elemento revolucionario del pensamiento marxiano; y cómo cree descubrirlo en algún carácter ideológico de la obra de Marx. Se ha visto también que ya la primera vez que hace esa afirmación, Gramsci revela una cierta inseguridad o timidez, provocada por su conocimiento de la radical crítica —o “burla”, como dice Gramsci— a que Marx somete el hecho de la ideología. Sin embargo, Gramsci no va a rebasar ya esa insegura solución de su problema marxiano, de su lectura de Marx. En este punto los Cuadernos de la cárcel no van a presentar actitudes nuevas, sino solo el intento de consolidar dicha interpretación. No es inútil dedicar alguna atención a comprobarlo.

En los Cuadernos de la cárcel de Turi, Gramsci intenta documentar con textos del propio Marx un carácter ideológico del pensamiento de este. Una nota del Cuaderno VIII (Turi, 1930-31, IMS 49) puede ilustrar adecuadamente este punto: “Recordar la frecuente afirmación de Marx sobre ‘la solidez de las creencias populares’ como elemento necesario de una determinada situación. Dice poco más o menos: ‘Cuando este modo de concebir las cosas tenga la fuerza de las creencias populares’, etc., etc. Otra afirmación de Marx dice que una convicción popular tiene frecuentemente la misma energía que una fuerza material o algo parecido […]. Creo que el análisis de esas afirmaciones lleva a reforzar la concepción de ‘bloque histórico’, en el cual precisamente las fuerzas

materiales son el contenido y las ideologías la forma, distinción entre forma y contenido que es meramente didáctica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales”.

La idea de “bloque histórico” es otra de las afortunadas acuñaciones de conceptos a las que ya se ha hecho referencia y que son acaso el fruto más permanente de la obra teórica de Gramsci: como si en el forcejeo teórico Gramsci hubiera conseguido una agudización de la capacidad de percibir y nombrar el objeto esencial de sus esfuerzos. En este caso —“bloque histórico”— se trata de la totalidad y unidad concreta de la fuerza social, la clase, con el elemento cultural-espiritual que es consciencia de su acción y forma del resultado de esta. El concepto —con ese nombre o con otro— es sin duda imprescindible para un marxismo verdaderamente dialéctico, que no entienda positivísticamente la historia como evolución fatal y lineal de los fenómenos económicos. Pero en la misma presentación del concepto se aprecia la causa por la cual Gramsci no pudo decidir nunca sino dentro del dilema “ideologismo-o-reformismo”. Las frases de Marx de cuyo vago recuerdo parte la reflexión de Gramsci son sin duda del tipo de la célebre: “La teoría se hace fuerza cuando aferra las masas” (Die Theorie wird zur Macht, wenn sie die Massen ergreift). La formación idealista-culturalista de Gramsci le hace identificar “teoría”, la palabra usada por Marx, con “ideología”. Gramsci no ve, pues, la posibilidad de que la mediación entre la fuerza social (la energía de la clase obrera) y la intervención revolucionaria sea de naturaleza científica, de la naturaleza del programa crítico; para él, la única mediación posible es una nueva ideología, la adopción por el marxismo de la forma cultural de las religiones y de los grandes sistemas de creencias, sintéticos y especulativos, de la tradición. En la época anterior a su detención, Gramsci ha expresado eso sin reparos. He aquí un ejemplo: “Los socialistas marxistas no son religiosos: creen que la religión es una forma transitoria de la cultura humana que será superada por una forma superior de la cultura, la filosófica: creen que la religión es una concepción mitológica de la vida y del mundo, concepción que será superada y sustituida por la fundada en el materialismo histórico […]” (A 26 de agosto de 1920, SM 415). Ese categórico texto contiene —junto con la tesis marxiana de la caducidad de la religión— dos tesis incompatibles con la crítica de Marx (y de Engels) a la ideología: primera, la admisión de la validez futura de la filosofía como visión sintética o constructiva del mundo; segunda, la comprensión del materialismo histórico como un producto cultural funcionalmente idéntico a la religión, o sea, como un producto cultural ideológico.

Ya antes de su detención, como ha quedado registrado, Gramsci ha profundizado su lectura de Marx lo suficiente para saber que el pensamiento de Marx es esencialmente crítica ("burla") de la ideología. Por eso en los Cuadernos de la cárcel no se volverá a encontrar afirmación tan categórica como la recién transcrita de 1920. Pero Gramsci no tendrá tiempo de salir del dilema en que se encuentra. La exigencia del fiscal fascista —el cerebro de Gramsci debía dejar de funcionar— no se cumplió, ciertamente, al pie de la letra. Pero sí en parte: la prematura muerte de Gramsci impide saber si la inestabilidad de su contraposición entre ideologismo y positivismo reformista en la comprensión de Marx se habría superado en una praxeología racional y concreta, crítica y antiideológica, de la cual estuvo, por otra parte, tan cerca, con su acentuación del principio de la práctica. En todo caso, la muerte ha concluido el imponente martirio del cuerpo destrozado de Gramsci antes de que su inteligencia pudiera dar algún paso más allá en aquella dirección. Uno de los últimos cuadernos —quizás el último, el XVIII (Formia, 1934 o 1935, IMS 47-49)— contiene una nota larga que le muestra esforzándose aún por conseguir una solución de compromiso entre la crítica marxiana de las ideologías y la convicción gramsciana de que la ideología es la única instancia mediadora entre la fuerza social y la acción. Vale la pena recordar esa nota extensamente. Bajo el título de "Concepto de ideología" y tras una alusión implícita a Destutt de Tracy, Gramsci empieza por reconocerse a sí mismo que los clásicos del marxismo (de la "filosofía de la práctica") son ante todo, como filósofos, críticos de la ideología: "La 'ideología' ha sido un aspecto del 'sensismo', o sea, del materialismo francés del siglo XVIII […]. Hay que examinar históricamente —porque lógicamente es un proceso fácil de captar y comprender— cómo el concepto de ideología ha pasado de significar 'ciencia de las ideas', 'análisis del origen de las ideas', a significar un determinado 'sistema de ideas' […]. El mismo significado que ha tomado el término 'ideología' en la filosofía de la práctica contiene implícitamente —'implícitamente' es ilusión de Gramsci— un juicio de desvalor […]". Pero, tras ese reconocimiento, Gramsci busca un compromiso que le permita salvar el concepto de ideología. El resultado no es nada brillante: es una inconsistente distinción entre ideologías respetables y no respetables, por así decirlo, que, junto con una interesante formulación de un tema de Adorno[10], el de la "ideología de segundo grado", contiene el principio inevitablemente acrítico de considerar respetables las ideologías precisamente más puras, las que constituyen el plano sobreestructural más profundo de la alienación, o sea, las ideologías "orgánicas", "necesarias", implícitas e "inconscientes". Dice así Gramsci: "Me parece que un elemento de error en la consideración del valor de las ideologías se debe al hecho (nada casual, por lo demás) de que se da el

nombre de ideología tanto a la sobreestructura necesaria de una determinada estructura cuanto a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha convertido en extensivo y eso ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología […]. Por tanto, hay que distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una determinada estructura, e ideologías arbitrarias […]". (Dicho sea entre paréntesis, es notable cómo el intento de salvación de la ideología, intento de inspiración idealista-culturalista, desemboca en un mecanicismo: Marx, en efecto, no habría afirmado nunca que una base determine unívocamente —"necesariamente"— una ideología, sino más bien una familia o clase de ellas: pues lo que la base hace es limitar las ideologías posibles, determinar el campo de las posibilidades ideológicas, de la formación de conceptos, etc.).

No sería erróneo, pero sí demasiado parcial, concluir un examen de la formación del marxismo de Gramsci anotando simplemente que ese marxismo ha sido siempre problemático en el sentido de que no ha conseguido nunca decidir sino dentro de la antítesis positivismo-ideología, de la irresuelta crisis entre el positivismo evolucionista de la socialdemocracia y una inconsistente escapatoria por vía ideológica. Eso sería injusto porque así se olvidarían, para empezar, los muchos conceptos valiosos que Gramsci ha conseguido arrancar al fecundo movimiento de su pensamiento entre los polos del viejo dilema; sería injusto también porque supondría ignorar el desarrollo que el principio de la práctica ha experimentado por obra de Gramsci —desarrollo que la limitación del tema excluía de estas líneas—; y sería injusto, sobre todo, porque equivaldría también a desconocer el valor que tiene la presentación veraz y honda de un problema real. Para el marxismo contemporáneo la insistencia en la inspiración crítica de Marx y, por tanto, la reanudación de su crítica de lo ideológico y la eliminación de especulación ideológica en el pensamiento socialista, es el programa más fecundo que puede proponerse. Es un programa de difícil realización, porque se encuentra amenazado por dos riesgos complementarios: ignorar el peligro de la moderna ideología "neocapitalista" del tecnicismo y del "final de las ideologías" —que es ella misma la ideología del fatalismo tecnológico, muy adecuada para el capitalismo monopolista—; y ser confundido con esa ideología por parte de filósofos socialistas nostálgicos de los emocionantes megalitos hegelianos.

ANTONIO GRAMSCI Y SU TIEMPO

1861-1890 Italia es un reino gobernado por la Casa de Saboya. Campañas coloniales en Eritrea y Etiopía. Segunda Revolución industrial.

1891 Encíclica Rerum Novarum del papa León XIII, primera de carácter social de la Iglesia católica. Nace en Ales, Cagliari (Cerdeña) el 22 de enero. Es el cuarto de una familia de siete hijos. Su madre es Giuseppina Marcias y su padre es Francesco Gramsci, funcionario del Estado.

1893-1895 Se traslada la familia a Sórgono (Nuoro). Sufre un accidente que le causa una grave deformación de la columna vertebral.

1898 El padre es detenido acusado de falsedad en documento público y desfalco. Será puesto en libertad en 1904. La familia se traslada a Ghilarza y vive en condiciones penosas.

1902-1903 Trabaja en el catastro de Ghilarza mientras estudia en la Escuela elemental.

1908 Estudia en el Liceo de Cagliari. Vive con su hermano Gennaro en una habitación. Miseria y hambre.

1909 Lenin publica Materialismo y empiriocriticismo.

1910 Se interesa por el "socialismo campesino" de Gaetano Salvemini. Aparece su primer artículo en L'Unione Sarda. Es corresponsal de este periódico. Lee a Benedetto Croce y a Marx.

1911 Se publica el libro de Taylor Principios de Gestión Científica, que definirá el modelo de producción taylorista. Obtiene una beca para pobres para estudiar en la Universidad de Turín. Conoce a Angelo Tasca, militante del Partido Socialista Italiano PSI y, unos años después, uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano (PCI); y Palmiro Togliatti, que será secretario general del PCI entre 1927 y 1964). Lee a Hegel (la Fenomenología del espíritu y la

Enciclopedia).

1913 Sigue la huelga automovilística turinesa, que dura más de tres meses. Se afilia al Partido Socialista Italiano. No puede presentarse a los exámenes de fin de curso por su mal estado de salud (tiene cefaleas, desvanecimientos y crisis nerviosas). Sucederá al año siguiente y en 1915 abandonará la carrera. Primera intervención política pública.

1914 Primera Guerra Mundial. Lee al filósofo marxista italiano Antonio Labriola. Impulsa la “neutralidad absoluta” de Italia en la guerra mundial con un artículo en Il Grido del Popólo. Entrada al año siguiente de Italia en la Guerra Mundial.

1916 Participa intensamente en la Casa del Pueblo de Turín y publica artículos sobre teatro, cultura y sociedad. Redactor de Avanti!

1917 Turín es declarada zona de guerra debido a una violenta revuelta obrera. Son detenidos numerosos dirigentes. Revolución rusa. Publica La città futura. Forma parte de un comité provisional del PSI tras la detención de los principales dirigentes turinenses. Publica en Avanti! un significativo editorial titulado “La revolución contra El Capital”.

1918 Final de la Primera Guerra Mundial. Comienza la época fordista de producción industrial en serie. Convierte el semanario socialista Il Grido en una revista de pensamiento y cultura que cierra en octubre. Estudia y difunde el pensamiento de Lenin.

1919 Aparece en la FIAT-Brevetti el primer consejo de fábrica en Italia. Fundación de la III Internacional en Moscú. Se funda la OIT en Washington. Asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo en Alemania. Aplastamiento de la revolución obrera alemana. Fundación del Movimiento Fascista Italiano. Secretario de redacción de L’Ordine Nuovo. Se integra en la fracción comunista del Partido Socialista Italiano.

1920 Debates internacionales sobre la Escuela Nueva. Primeras ocupaciones de fábricas en Turín. Se funda la Confederación de Industriales Italianos (la patronal) en Milán. Conferencia de Barbusse en la casa del pueblo de Turín sobre el grupo Clarté. Publica el manifiesto “Por el congreso de los consejos de fábrica”.

1921 Fundación del Instituto de Cultura Proletaria (Proletkult) de Turín. Congreso Nacional del Partido Socialista Italiano. Escisión que forma el Partido Comunista, PCI). En la URSS se pone en marcha la Nueva Política Económica (NEP). Generalización de la violencia fascista contra las casas del pueblo, las cooperativas, las ligas campesinas y las organizaciones socialistas y comunistas. Depresión económica. Debates en el seno del PCI sobre los Arditi del Popolo (Escuadrones del pueblo), organización antifascista armada. El Comité Central del Partido se opone radicalmente a la participación en los escuadrones. Se funda el Partido Fascista. Gramsci forma parte del Comité Central.

1922 Marcha sobre Roma de Mussolini. Viaja a la URSS como delegado del PCI a la Internacional Comunista. Es internado en el sanatorio de Serebriani bor. Conoce a Julia Schucht, con la que se casa.

1923 Fundación en Frankfurt del Instituto de Estudios Sociales. Dictadura de Primo de Rivera en España. Korsch publica Marxismo y filosofía. Lukács publica Historia y consciencia de clase. Tras una vasta represión de Mussolini, viaja a Viena para recomponer la dirección del PCI.

1924 Stalin toma el poder en la URSS. Asesinato de Mateotti. Primer número de L’Unità. Dirige L’Ordine Nuovo. Es elegido diputado por Venecia y regresa a Italia.

1925 Pacto entre los patronos italianos y las corporaciones fascistas. Mussolini acaba progresivamente con la democracia parlamentaria en Italia. El 24 de diciembre se impone la “Ley de plenos poderes” para el Duce. Enfrentamiento parlamentario con Mussolini. Redacta las tesis para el III Congreso Nacional del Partido. Se reúnen su mujer y su hijo, Delio, con él.

1926 Atentado contra Mussolini. Represión fascista. Korsch es expulsado del Partido Comunista Alemán por “desviacionismo izquierdista”. Se opone a los planteamientos del dirigente comunista Amadeo Bordiga y apoya la alianza política contra el fascismo. Carta crítica con la situación política en la URSS que desautoriza Togliatti. Comienza a escribir La cuestión meridional. Julia regresa a Moscú, donde tendrá el segundo hijo, Giuliano, al que Gramsci nunca verá. Trabaja en la clandestinidad política. Tras la disolución de todos los partidos por orden de Mussolini, Gramsci es detenido y desterrado en Ustica, una pequeña isla.

1927 Proclamación fascista de la Carta del trabajo. Se estrena la película Metrópolis de Fritz Lang. Es recluido en la cárcel de San Vittore, en Milán. La falta de pruebas obliga a ponerlo en libertad. Meses después es, de nuevo, detenido y se fija el juicio al año siguiente.

1928 Se estrena la película de Sergei Eisenstein, Octubre. Un Tribunal Especial para la Defensa del Estado le condena a veinte años de cárcel. Es recluido en la prisión de Turi (cerca de Bari), a donde llega enfermo. Tatiana Schucht se trasladará a vivir a Turi y le visitará regularmente. Prepara un plan de estudios.

1929 Crack de la bolsa de Nueva York. Durante su estancia en prisión trabaja intensamente en distintos temas de la historia de Italia y del movimiento obrero, la posición de los intelectuales y la filosofía marxista: empieza los Cuadernos de la cárcel. Su hermano Gennaro, que le vista en varias ocasiones informando sobre la situación del PCI.

1930 Freud publica El malestar en la cultura. León Trotski publica Mi vida. Lev Vigotski dirige en Moscú un seminario sobre psicología con Luria, Eisenstein y Marr.

1931 Caída de la monarquía española y establecimiento de la República. Sufre una hemoptisis. En los años sucesivos padecerá insomnio, delirios y parálisis de distintas partes del cuerpo. Un médico dictamina una situación de salud extremadamente grave. Gramsci se niega a pedir clemencia a Mussolini.

1932 Reducción de la pena a doce años. Piero Sraffa solicita su libertad condicional, para lo que Gramsci tiene que pedirla. Al negarse a hacerlo, le imponen un régimen de incomunicación.

1933 Los nazis toman el poder en Alemania. Política intervencionista de Rooservelt en EE UU a través de lo que se llamó “New Deal”. Por iniciativa de Piero Sraffa, se constituye en París un comité para la liberación de Gramsci y otras víctimas del fascismo en el que participan, entre otros, Henri Barbusse y Romain Rolland, este último escribirá un folleto sobre lo que le pasa. Por el informe médico del doctor Umberto Arcangeli (enviado por Tatina Schucht), es trasladado primero a la enfermería de la cárcel de Civitavecchia y, después, a la clínica del doctor Cusumano en Formia.

1934 Consigue la libertad condicional, pero sin cambio en su situación.

1935 Comienza la política de Frentes Populares. Primer Congreso de Defensa de la Cultura celebrado en París. Es internado en la clínica Quisisana de Roma.

1936 Eric Fromm publica Autoridad y familia. Golpe de Estado en España. Comienza la guerra civil española. Comienzan los Procesos de Moscú contra acusados de conspiración.

1937 Fallece el 27 de abril.

SOCIALISMO Y CULTURA

Nos cayó a la vista hace algún tiempo un artículo en el cual Enrico Leone, de esa forma complicada y nebulosa que le es tan a menudo propia, repetía algunos lugares comunes acerca de la cultura y el intelectualismo en relación con el proletariado, oponiéndoles la práctica, el hecho histórico, con los cuales la clase se está preparando el porvenir con sus propias manos. No nos parece inútil volver sobre ese tema, ya otras veces tratado en el Grido y que ya se benefició de un estudio más rigurosamente doctrinal, especialmente en la Avanguardia de los jóvenes, con ocasión de la polémica entre Bordiga, de Nápoles, y nuestro Tasca.

Vamos a recordar dos textos: uno de un romántico alemán, Novalis (que vivió de 1772 a 1801), el cual dice: “El problema supremo de la cultura consiste en hacerse dueño del propio yo trascendental, en ser al mismo tiempo el yo del yo propio. Por eso sorprende poco la falta de percepción e intelección completa de los demás. Sin un perfecto conocimiento de nosotros mismos, no podremos conocer verdaderamente a los demás”.

El otro, que resumiremos, es de G. B. Vico. Vico (en el Primer corolario acerca del habla por caracteres poéticos de las primeras naciones, en la Ciencia Nueva) ofrece una interpretación política del famoso dicho de Solón que luego adoptó Sócrates en cuanto a la filosofía, “Conócete a ti mismo”, y sostiene que Solón quiso con ello exhortar a los plebeyos —que se creían de origen animal y pensaban que los nobles eran de origen divino— a que reflexionaran sobre sí mismos para reconocerse de igual naturaleza humana que los nobles, y, por tanto, para que pretendieran ser igualados con ellos en civil derecho. Y en esa consciencia de la igualdad humana de nobles y plebeyos pone luego la base y la razón histórica del origen de las repúblicas democráticas de la Antigüedad.

No hemos reunido esos dos textos por capricho. Nos parece que en ellos se indican, aunque no se expresen ni definan por lo largo, los límites y los principios en los cuales debe fundarse una justa comprensión del concepto de cultura, también respecto del socialismo.

Hay que perder la costumbre y dejar de concebir la cultura como saber

enciclopédico en el cual el hombre no se contempla más que bajo la forma de un recipiente que hay que rellenar y apuntalar con datos empíricos, con hechos en bruto e inconexos que él tendrá luego que encasillarse en el cerebro como en las columnas de un diccionario para poder contestar, en cada ocasión, a los estímulos varios del mundo externo. Esa forma de cultura es verdaderamente dañina, especialmente para el proletariado. Solo sirve para producir desorientados, gente que se cree superior al resto de la humanidad porque ha amontonado en la memoria cierta cantidad de datos y fechas que desgrana en cada ocasión para levantar una barrera entre sí mismo y los demás. Solo sirve para producir ese intelectualismo cansino e incoloro tan justa y cruelmente fustigado por Romain Rolland y que ha dado a luz una entera caterva de fantasiosos presuntuosos, más deletéreos para la vida social que los microbios de la tuberculosis o de la sífilis para la belleza y la salud física de los cuerpos. El estudiantillo que sabe un poco de latín y de historia, el abogadillo que ha conseguido arrancar una licenciatura a la desidia y a la irresponsabilidad de los profesores, creerán que son distintos y superiores incluso al mejor obrero especializado, el cual cumple en la vida una tarea bien precisa e indispensable y vale en su actividad cien veces más que esos otros en las suyas. Pero eso no es cultura, sino pedantería; no es inteligencia, sino intelecto, y es justo reaccionar contra ello.

La cultura es cosa muy distinta. Es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes. Pero todo eso no puede ocurrir por evolución espontánea, por acciones y reacciones independientes de la voluntad de cada cual, como ocurre en la naturaleza vegetal y animal, en la cual cada individuo se selecciona y especifica sus propios órganos inconscientemente, por la ley fatal de las cosas. El hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica y no naturaleza. De otro modo no se explicaría por qué, habiendo habido siempre explotados y explotadores, creadores de riqueza y egoístas consumidores de ella, no se ha realizado todavía el socialismo. La razón es que solo paulatinamente, estrato por estrato, ha conseguido la humanidad consciencia de su valor y se ha conquistado el derecho a vivir con independencia de los esquemas y de los derechos de minorías que se afirmaron antes históricamente. Y esa consciencia no se ha formado bajo el brutal estímulo de las necesidades fisiológicas, sino por la reflexión inteligente de algunos, primero, y luego, de toda una clase sobre las razones de ciertos hechos y sobre los medios mejores para convertirlos, de ocasión que eran de vasallaje, en signo de rebelión y de reconstrucción social.

Eso quiere decir que toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos al principio refractarios y solo atentos a resolver día a día, hora por hora, y para ellos mismos su problema económico y político, sin vínculos de solidaridad con los demás que se encontraban en las mismas condiciones. El último ejemplo, el más próximo a nosotros y, por eso mismo, el menos diverso del nuestro, es el de la Revolución francesa. El anterior periodo cultural, llamado de la Ilustración y tan difamado por los fáciles críticos de la razón teorética, no fue —o no fue, al menos, completamente— ese revoloteo de superficiales inteligencias enciclopédicas que discurrían de todo y de todos con uniforme imperturbabilidad, que creían ser hombres de su tiempo solo una vez leída la Gran enciclopedia de D'Alembert y Diderot; no fue, en suma, solo un fenómeno de intelectualismo pedante y árido, como el que hoy tenemos delante y encuentra su mayor despliegue en las universidades populares de ínfima categoría. Fue una revolución magnífica por la cual, como agudamente observa De Sanctis en la Storia della letteratura italiana, se formó por toda Europa como una consciencia unitaria, una Internacional espiritual burguesa sensible en cada una de sus partes a los dolores y a las desgracias comunes, y que era la mejor preparación de la rebelión sangrienta luego ocurrida en Francia.

En Italia, en Francia, en Alemania se discutían las mismas cosas, las mismas instituciones, los mismos principios. Cada nueva comedia de Voltaire, cada pamphlet nuevo, era como la chispa que pasaba por los hilos, ya tendidos entre Estado y Estado, entre región y región, y se hallaban los mismos consensos y las mismas oposiciones en todas partes y simultáneamente. Las bayonetas del ejército de Napoleón encontraron el camino ya allanado por un ejército invisible de libros, de opúsculos, derramados desde París a partir de la primera mitad del siglo XVIII y que habían preparado a los hombres y las instituciones para la necesaria renovación. Más tarde, una vez que los hechos de Francia consolidaron de nuevo la consciencia, bastaba un movimiento popular en París para provocar otros análogos en Milán, en Viena y en los centros más pequeños. Todo eso parece natural, espontáneo, a los facilones, pero en realidad sería incomprensible si no se conocieran los factores de cultura que contribuyeron a crear aquellos estados de ánimo dispuestos a estallar por una causa que se consideraba común.

El mismo fenómeno se repite hoy para el socialismo. La conciencia unitaria del proletariado se ha formado o se está formando a través de la crítica de la civilización capitalista, y crítica quiere decir cultura, y no ya evolución espontánea y naturalista. Crítica quiere decir precisamente esa consciencia del

yo que Novalis ponía como finalidad de la cultura. Ya que se opone a los demás, que se diferencia y, tras crearse una meta, juzga los hechos y los acontecimientos, además de en sí y por sí mismos, como valores de propulsión o de repulsión. Conocerse a sí mismos quiere decir ser lo que se es, quiere decir ser dueños de sí mismo, distinguirse, salir fuera del caso, ser elemento de orden, pero no del orden propio y de la propia disciplina a un ideal. Y eso no se puede obtener si no se conoce también a los demás, su historia, el decurso de los esfuerzos que han hecho los demás para ser lo que son, para crear la civilización que han creado y que queremos sustituir por la nuestra. Quiere decir tener noción de qué es la naturaleza, y de sus leyes, para conocer las leyes que rigen el espíritu. Y aprenderlo todo sin perder de vista la finalidad última, que es conocerse mejor a sí mismos a través de los demás, y a los demás a través de sí mismos.

Si es verdad que la historia universal es una cadena de los esfuerzos que ha hecho el hombre por liberarse de los privilegios, de los prejuicios y de las idolatrías, no se comprende por qué el proletariado, que quiere añadir otro eslabón a esa cadena, no ha de saber cómo, y por qué y por quién ha sido precedido y qué provecho puede conseguir de ese saber.

[1916]

TRES PRINCIPIOS, TRES ÓRDENES

El orden y el desorden son las dos palabras a que más frecuentemente se recurre en las polémicas de carácter político. Partidos de orden, hombres de orden, orden público… Tres palabras enlazadas con un mismo eje, el orden, en el cual se fijan las palabras para girar con mayor o menor solidez, según la concreta forma histórica que toman los hombres, los partidos y el Estado en su múltiple encarnación posible. La consigna tiene un poder taumatúrgico; la conservación de las instituciones políticas está en gran parte confiada a ese poder. El orden actual se presenta como algo armónicamente coordinado, establemente coordinado, y la muchedumbre de los ciudadanos vacila y se asusta en la incertidumbre ante lo que podría aportar un cambio radical. El sentido común, el torpísimo sentido común, suele predicar que más vale un huevo hoy que una gallina mañana. Y el sentido común es un terrible negrero de los espíritus. Sobre todo cuando para conseguir la gallina hay que cascar el huevo. En la fantasía se forma entonces la imagen de una violenta dilaceración; no se ve el orden nuevo posible, mejor organizado que el anterior, más vital que el anterior, porque contrapone la unidad al dualismo y la dinámica de la vida en movimiento a la inmovilidad estática de la inercia. Se ve solo la dilaceración violenta, y el ánimo miedoso retrocede ante el temor de perderlo todo, de tener ante sí el caos, el desorden ineluctable. Las profecías utopistas se constituyeron precisamente teniendo en cuenta ese temor. Con la utopía se quería proyectar en el futuro un fundamento bien organizado y liso que quitara la impresión del salto en el vacío. Pero las construcciones sociales utópicas se hundieron todas porque, al ser tan lisas y aseadillas, bastaba con probar la falta de fundamento de un detalle para que el conjunto pereciera en su totalidad. Esas construcciones no tenían base porque eran demasiado analíticas, porque se fundaban en una infinidad de hechos, en vez de basarse en un solo principio moral. Mas los hechos concretos dependen de tantas causas que acaban por no tener ninguna y por ser imprevisibles. Y el hombre necesita para obrar prever al menos parcialmente. No se concibe una voluntad que no sea concreta, esto es, que no tenga un objetivo. Pero ese objetivo no puede ser un hecho aislado ni una serie de hechos singulares. Solo puede ser una idea, o un principio moral. El defecto orgánico de las utopías estriba íntegramente en eso. En creer que la previsión puede serlo de

hechos, cuando solo puede serlo de principios o de máximas jurídicas. Las máximas jurídicas (el derecho, el jus, es la moral actuada) son creación de los hombres en cuanto voluntad. Si queréis dar a esa voluntad una dirección determinada, dadles como meta lo único que puede serlo; en otro caso, después de un primer entusiasmo, las veréis ajarse y disiparse.

Los órdenes actuales han sido suscitados por la voluntad de actuar totalmente un principio jurídico. Los revolucionarios del 89 no preveían el orden capitalista. Querían poner en práctica los derechos del hombre, querían que se reconocieran determinados derechos a los componentes de la colectividad. Esos derechos, después de la inicial rotura de la vieja cáscara, fueron imponiéndose, fueron concretándose, y, convertidos en fuerzas activas sobre los hechos, los plasmaron, los caracterizaron, y de ello floreció la civilización burguesa, la única que podía salir, porque la burguesía era la única energía social activa y realmente operante en la historia. Los utopistas fueron derrotados también entonces, porque ninguna de sus previsiones particulares se realizó. Pero se realizó el principio, y de este florecieron los actuales ordenamientos, el orden actual.

¿Era un principio universal el que se afirmó en la historia a través de la revolución burguesa? Sin duda que sí. Y, sin embargo, suele decirse que si J. J. Rousseau pudiera ver en qué han desembocado sus prédicas probablemente renegaría de ellas. Esa paradójica afirmación contiene una crítica implícita del liberalismo. Pero es paradójica, o sea: afirma de un modo injusto una cosa justa. Universal no quiere decir absoluto. No hay en la historia nada absoluto ni rígido. Las afirmaciones del liberalismo son ideas-límite que, una vez reconocidas como racionalmente necesarias, se han convertido en ideas-fuerza, se han realizado en el Estado burgués, han servido para suscitar la antítesis de ese Estado en el proletariado y luego se han desgastado. Universales para la burguesía, no lo son suficientemente para el proletariado. Para la burguesía eran ideas-límite, para el proletariado son ideas-mínimo. Y, en efecto, el entero programa liberal se ha convertido en programa mínimo del Partido Socialista. El programa, esto es, lo que sirve para vivir cotidianamente, en espera de que se considere llegado el instante más útil.

En cuanto idea-límite, el programa liberal crea el Estado ético, o sea, un Estado que idealmente está por encima de la competición entre las clases, por encima del vario entrelazarse y chocar de las agrupaciones que son su realidad económica y tradicional. Ese Estado es una aspiración política más que una realidad política; solo existe como modelo utópico, pero precisamente esa su

naturaleza de espejismo, es lo que le da vigor y hace de él una fuerza conservadora. La esperanza de que acabe por realizarse en su cumplida perfección es lo que da a muchos la fuerza necesaria para no renegar de él y no intentar, por tanto, sustituirlo.

Veamos dos de esos modelos que son típicos, que son la piedra de toque de los tratadistas de teoría política: el Estado inglés y el Estado germánico. Ambos se han convertido en grandes potencias, ambos han conseguido afirmarse, con orientaciones diversas, como sólidos organismos políticos y económicos; ambos tienen una silueta bien definida, que ahora los enfrenta, pero que siempre los ha hecho inconfundibles.

La idea que ha servido como motor de las fuerzas internas, paralelas, para Inglaterra puede resumirse en la palabra liberalismo, y para Alemania con la frase autoridad con la razón.

El liberalismo es la fórmula que compendia toda una historia de luchas, de movimientos revolucionarios para la conquista de las varias libertades. Es la forma mentis que ha ido produciéndose a través de esos movimientos. Es la convicción, paulatinamente constituida en el creciente número de ciudadanos que acudieron a través de esas luchas a participar en la actividad pública, de que el secreto de la felicidad está en la libre manifestación de las propias convicciones, en el libre despliegue de las fuerzas productivas y legislativas del país. De la felicidad, naturalmente, entendida en el sentido de que todo lo malo que ocurre no recaiga como culpa en los individuos, y de que la razón de todo lo que no se consigue haya de buscarse exclusivamente en el hecho de que los iniciadores no tenían aún fuerza suficiente para afirmar victoriosamente su programa.

El liberalismo ha tenido su propugnador teórico-práctico en Inglaterra, por citar un ejemplo, antes de la guerra, en la persona de Lloyd George, el cual, siendo ministro de Estado, dice más o menos a los obreros en un acto público y sabiendo que sus palabras toman el significado de un programa de gobierno: “Nosotros no somos socialistas, o sea, no pasamos en seguida a la socialización de la producción. Pero no tenemos prejuicios teóricos contra el socialismo. A cada cual su tarea. Si la sociedad actual es todavía capitalista, eso quiere decir que el capitalismo es todavía una fuerza no agotada. Vosotros, los socialistas, decís que el socialismo está ya maduro. Probadlo. Probad que sois la mayoría, probad que sois no solo potencialmente, sino también en acto, la fuerza capaz de

dirigir el destino del país. Y os dejaremos el poder tranquilamente”. Palabras que nos parecen asombrosas a nosotros, acostumbrados a ver en el gobierno una esfinge completamente separada del país y de toda polémica viva sobre ideas o hechos. Pero que no lo son, y que no son siquiera retórica vacía, si se piensa que hace más de doscientos años que se libran en Inglaterra luchas políticas en la plaza pública, y que el derecho a la libre afirmación de todas las energías es un derecho conquistado, y no un derecho natural presupuesto como tal en sí y por sí. Y basta con recordar que el gobierno radical inglés arrebató a la Cámara de los Lores todo derecho de voto para que pudiera ser realidad la autonomía irlandesa, y que Lloyd George se proponía antes de la guerra someter a votación un proyecto de ley agraria por la cual, puesto como axioma que el que posee medios de producción y no hace que fructifiquen adecuadamente pierde sus derechos absolutos, muchas de las propiedades privadas de los terratenientes se les sustraían y se vendían a quienes pudieran cultivarlas. Esta forma de socialismo de Estado burgués, o sea, de socialismo no socialista, conseguía que el proletariado no viera tampoco con malos ojos el Estado en cuanto gobierno y que, convencido, con razón o sin ella, de estar protegido, llevara la lucha de clases con discreción y sin la exasperación moral que caracteriza al movimiento obrero.

La concepción del Estado germánico se encuentra en los antípodas de la inglesa, pero produce los mismos efectos. El Estado alemán es proteccionista por forma mentis. Fichte le ha dado el código del Estado cerrado. Es decir, del Estado regido por la razón. Del Estado que no debe entregarse a las libres fuerzas espontáneas de los hombres, sino que debe imprimir a toda cosa, a todo acto, el sello de una voluntad, de un programa establecido, preordenado por la razón. Y por eso en Alemania el Parlamento no tiene los poderes que tiene en otros lugares. Es meramente consultivo, y se conserva solo porque no se puede admitir racionalmente la infalibilidad de los poderes ejecutivos, sino que también del Parlamento, de la discusión, puede saltar la verdad. Pero el árbitro es el ministro (el emperador), que juzga y elige y no se sustituye sino por voluntad imperial. Sin embargo, las clases tienen la convicción no retórica, no servil, sino formada a lo largo de decenios de experiencia de una recta administración, de justicia distributiva, de que sus derechos a la vida están tutelados y de que su actividad debe consistir, para los socialistas, en intentar convertirse en mayoría, y, para los conservadores, en seguir siéndolo y en demostrar continuamente su necesidad histórica. Un ejemplo: la votación de los mil millones de aumento del gasto militar en 1913, aprobada también por los socialistas. La mayoría de los socialistas votó a favor porque los mil millones se obtuvieron no de la

generalidad de los contribuyentes, sino mediante una expropiación (aparente al menos) de las personas de mayores ingresos. Pareció un experimento de socialismo de Estado, pareció que fuera un principio justo en sí el hacer pagar a los capitalistas los gastos militares, y así se votaron unos dineros destinados al beneficio exclusivo de la burguesía y del partido militar prusiano.

Esos dos tipos de orden constituido son el modelo básico de los partidos del orden italiano. Los liberales y los nacionalistas dicen (o decían), respectivamente, querer que en Italia se creara algo parecido al Estado inglés o al Estado germánico. La polémica contra el socialismo se teje toda con la trama de la aspiración a ese Estado ético que en Italia es solo potencial. Pero en Italia ha faltado completamente aquel periodo de desarrollo que ha posibilitado la Alemania y la Inglaterra actuales. Por tanto, si conducís hasta las últimas consecuencias los razonamientos de los liberales y de los nacionalistas italianos, obtendréis como resultado actual esta fórmula: el sacrificio del proletariado. Sacrificio de sus necesidades, sacrificio de su personalidad, sacrificio de su combatividad para dar tiempo al tiempo, para permitir que se multiplique la riqueza, para permitir que se depure la administración, [tres líneas tachadas por la censura]. Los nacionalistas y los liberales no llegan a sostener que exista en Italia orden alguno. Lo que sostienen es que ese orden tendrá que existir, siempre que los socialistas no obstaculicen su fatal instauración.

Esa situación de hecho de las cosas italianas es para nosotros fuente de mayor energía y de mayor combatividad. Si se piensa en lo difícil que es convencer a un hombre para que se mueva cuando no tiene razones inmediatas para hacerlo, se comprende que es mucho más difícil convencer a una muchedumbre en los Estados en los que no existe, como existe en Italia, la voluntad por parte del gobierno de sofocar sus aspiraciones, de gravar con todas las tallas y diezmos imaginables su paciencia y su productividad. En los países en que no se producen conflictos en la calle, en los que no se ve pisotear las leyes fundamentales del Estado ni se ve cómo domina la arbitrariedad, la lucha de clases pierde algo de su aspereza, el espíritu revolucionario pierde impulso y se afloja. La llamada ley del mínimo esfuerzo, que es la ley de los cobardes y significa a menudo no hacer nada, se hace popular. Donde existe un orden, es más difícil decidirse a sustituirlo por un orden nuevo.

[Una línea tachada por la censura.]

Los socialistas no tienen que sustituir un orden por otro. Tienen que instaurar el

orden en sí. La máxima jurídica que quieren realizar es: posibilidad de realización íntegra de la personalidad humana, reconocida a todos los ciudadanos. Todos los privilegios constituidos se derrumban al concretarse esa máxima. Ella lleva la libertad al máximo con el mínimo de constricción. Impone que la regla de la vida y de las atribuciones sea la capacidad y la productividad, al margen de todo esquema tradicional. Que la riqueza no sea instrumento de esclavitud, sino que, al serlo de todos impersonalmente, dé a todos los medios para conseguir todo el bienestar posible. Que la escuela eduque a los inteligentes, cualesquiera que sean sus padres, y no represente el premio [cuatro líneas tachadas por la censura]. De esta máxima se desprenden orgánicamente todos los demás principios del programa máximo socialista. El cual, repitámoslo, no es utopía. Es universal concreto puede ser realizado por la voluntad. Es principio de orden, del orden socialista. Del orden que creemos que se realizará en Italia antes que en cualquier otro país.

[Cuatro líneas tachadas por la censura.]

[1917]

Indiferentes

[11]

Odio a los indiferentes. Creo, como Friedrich Hebbel, que “vivir quiere decir tomar partido”. No pueden existir quienes sean únicamente hombres, extraños a la ciudad. Quien vive realmente no puede no ser ciudadano, no tomar partido. La indiferencia es abulia, parasitismo y cobardía, no es vida. Por eso odio a los indiferentes.

La indiferencia es el peso muerto de la historia. Es la bala de plomo para el innovador, es la materia inerte en la que se sofocan a menudo los más resplandecientes entusiasmos, es la ciénaga que ciñe la vieja ciudad y la defiende mejor que las murallas más firmes, mejor que los pechos de sus guerreros, porque engulle con sus gargueros limosos a los agresores, los diezma y desanima, y finalmente los hace desistir de la empresa heroica.

La indiferencia actúa potentemente en la historia. Actúa pasivamente, pero actúa. Es la fatalidad, eso con lo que no se puede contar, eso que desbarata los programas, que trastorna los mejores planes, es la materia bruta que se rebela ante la inteligencia y la estrangula. Lo que sucede, el mal que se abate sobre todos, el posible bien que un acto heroico (de valor universal) puede generar, no se debe tanto a la iniciativa de los pocos que actúan, como a la indiferencia, al desinterés de los muchos. Lo que sucede no sucede tanto porque algunos quieran que suceda, sino porque la masa de los hombres abdica de su voluntad, deja hacer, deja que se aten los nudos que luego solo la espada podrá cortar, deja que se promulguen las leyes que luego solo la revuelta hará abolir, deja llegar al poder a los hombres que luego solo un amotinamiento podrá derrocar. La fatalidad que parece dominar la historia no es, en efecto, otra cosa que la apariencia ilusoria de esta indiferencia, de este desinterés. A partir de los hechos desarrollados en la sombra, pocas manos no controladas por nadie, tejen la tela de la vida colectiva, y la masa lo ignora, porque no se preocupa. Los destinos de una época son manipulados según las visiones estrechas, los objetivos inmediatos, las ambiciones y pasiones personales de pequeños grupos activos, y la masa de los hombres lo ignora, porque no se preocupa. Pero los hechos que se

han desarrollado llegan a concretarse; pero la tela tejida en la sombra es terminada, y ahora parece ser la fatalidad la que arrolla todo y a todos, parece que la historia no es más que un enorme fenómeno natural, una erupción, un terremoto, del cual todos son víctimas, el que ha querido y el que no ha querido, el que sabía y el que no sabía, el que fue activo y el que permaneció indiferente. Y este último se irrita, querría sustraerse a las consecuencias, querría que fuera claro que él no ha querido, que él no es responsable. Algunos lloriquean piadosamente, otros blasfeman obscenamente, pero ninguno o pocos se preguntan: ¿si yo también hubiera cumplido con mi deber, si hubiera intentado hacer valer mi voluntad, mi decisión, habría sucedido lo que sucedió? Pero ninguno o pocos se hacen responsables de su indiferencia, de su escepticismo, de no haber ofrecido sus brazos y su acción al grupo de ciudadanos, que combatían precisamente para evitar un mal y procurar un bien.

La mayoría de ellos, en cambio, ante los hechos consumados prefiere hablar de ideales fallidos, de programas definitivamente destruidos y de otras gracias por el estilo. Retoman de este modo la falta de toda responsabilidad. Y no se trata de que no vean claras las cosas ni de que alguna vez no sean capaces de plantear excelentes soluciones para los problemas más urgentes, o para aquellos que, a pesar de requerir gran preparación y tiempo, son asimismo realmente urgentes. Pero estas soluciones resultan absolutamente infecundas, y esa contribución a la vida colectiva no está animada por ningún interés moral, es producto de la curiosidad intelectual, no del punzante sentido de una responsabilidad histórica que quiere que todos sean activos en la vida, que no admite agnosticismos ni indiferencias de ninguna clase.

También odio a los indiferentes porque me da fastidio su lloriqueo de eternos inocentes. Le pido cuentas a cada uno de ellos de cómo ha realizado la tarea que la vida le ha asignado y le asigna cotidianamente, de lo que ha hecho y especialmente de lo que no ha hecho. Y siento que puedo ser inexorable, que no debo malgastar mi piedad, que no debo compartir mis lágrimas con ellos. Soy partisano, vivo, ya siento palpitar en las conciencias viriles de los que están de mi parte la actividad de la ciudad futura que ellos están construyendo. Y en ella la cadena social no pesa sobre unos pocos, en ella nada de lo que sucede se debe a la casualidad, a la fatalidad, sino a la obra inteligente de los ciudadanos. En ella no hay nadie que espere en la ventana mirando mientras pocos se sacrifican, se desangran en el sacrificio; y los que están en la ventana, al acecho, quieren usufructuar del poco bien que la actividad de pocos procura y ostenta su desilusión vituperando al sacrificado, al que se ha desangrado por no cejar en su

intento

Vivo, soy partisano. Por eso, odio a los que no toman partido, odio a los indiferentes.

[1917]

LA REVOLUCIÓN CONTRA EL CAPITAL

La revolución de los bolcheviques se ha injertado definitivamente en la revolución general del pueblo ruso. Los maximalistas, que hasta hace dos meses habían sido el fermento necesario para que los acontecimientos no se estancaran, para que no se detuviera la marcha hacia el futuro produciendo una forma definitiva de reajuste —reajuste que habría sido burgués—, se han hecho dueños del poder, han asentado su dictadura y están elaborando las formas socialistas en las que tendrá que acomodarse, por último, la revolución para seguir desarrollándose armoniosamente, sin choques demasiado violentos, partiendo de las grandes conquistas ya conseguidas.

La revolución de los bolcheviques está más hecha de ideología que de hechos. (Por eso, en el fondo, importa poco saber más de lo que sabemos ahora.) Es la revolución contra El Capital, de Karl Marx. El Capital, de Marx, era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera pensar siquiera en su ofensiva, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado las ideologías. Los hechos han provocado la explosión de los esquemas críticos en cuyo marco la historia de Rusia habría tenido que desarrollarse según los cánones del materialismo histórico. Los bolcheviques reniegan de Karl Marx, afirman con el testimonio de la acción cumplida, de las conquistas realizadas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como podría creerse y como se ha creído.

Y, sin embargo, también en estos acontecimientos hay una fatalidad, y si los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones de El Capital, no reniegan, en cambio, de su pensamiento inmanente, vivificador. No son “marxistas”, y esto es todo; no han levantado sobre las obras del maestro una exterior doctrina de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que nunca muere, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas. Y ese pensamiento no sitúa nunca como factor máximo de la

historia los hechos económicos en bruto, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que esta se convierte en motor de la economía, en plasmadora de la realidad objetiva, la cual vive entonces, se mueve y toma el carácter de materia telúrica en ebullición, canalizable por donde la voluntad lo desee, y como la voluntad lo desee.

Marx ha previsto lo previsible. No podía prever la guerra europea, o, por mejor decir, no podía prever que esta guerra habría durado lo que ha durado e iba a tener los efectos que ha tenido. No podía prever que en tres años de sufrimientos indecibles, de indecibles miserias, esta guerra iba a suscitar en Rusia la voluntad colectiva popular que ha suscitado. Una voluntad de esa naturaleza necesita normalmente para constituirse un largo proceso de infiltraciones capilares, una larga serie de experiencias de clase. Los hombres son perezosos, necesitan organizarse, exteriormente primero, en corporaciones y ligas, y luego íntimamente, en el pensamiento, en las voluntades […] de una continuidad incesante y múltiple de estímulos exteriores. Por eso normalmente los cánones de crítica histórica del marxismo captan la realidad, la aferran en su red y la tornan evidente y distinta. Normalmente las dos clases del mundo capitalista producen la historia a través de la lucha de clases en constante intensificación. El proletariado siente su miseria actual, se encuentra constantemente sin asimilar por ella y presiona sobre la burguesía para mejorar sus condiciones. Lucha, obliga a la burguesía a mejorar la técnica de la producción, a conseguir que esta sea más útil para que resulte posible la satisfacción de sus necesidades más urgentes. Es una afanosa carrera hacia el perfeccionamiento que acelera el ritmo de la producción e incrementa constantemente la suma de los bienes que servirán a la colectividad. En esa carrera caen muchos y dan más urgencia al deseo de los que se mantienen y la masa está constantemente agitada, y va pasando de caos-pueblo a entidad de pensamiento cada vez más ordenado, y cada vez es más consciente de su potencia, de su capacidad de hacerse con la responsabilidad social, de convertirse en árbitro de sus propios destinos.

Eso ocurre normalmente. Cuando los hechos se repiten según cierto ritmo. Cuando la historia se desarrolla según momentos cada vez más complejos y más ricos en significación y valor, pero, a pesar de todo, semejantes. Mas en Rusia la guerra ha servido para sacudir las voluntades. Estas, a causa de los sufrimientos acumulados en tres años, se han encontrado al unísono mucho más rápidamente. La carestía era acuciante, el hambre, la muerte de inanición podía aferrarles a

todos, aplastar de un golpe decenas de millones de hombres. Las voluntades se han puesto al unísono, primero mecánicamente y luego activamente, espiritualmente, a raíz de la primera revolución.

La predicación socialista ha puesto al pueblo ruso en contacto con las experiencias de los demás proletariados. La predicación socialista permite vivir dramáticamente en un instante la historia del proletariado, sus luchas contra el capitalismo, la larga serie de los esfuerzos que ha de realizar para emanciparse idealmente de los vínculos del servilismo que hacían de él algo abyecto, para convertirse así en consciencia nueva, en testimonio actual de un mundo por venir. La predicación socialista ha creado la voluntad social del pueblo ruso. ¿Por qué había de esperar que se renovase en Rusia la historia de Inglaterra, que se formase en Rusia una burguesía, que se suscitara la lucha de clases y que llegara finalmente la catástrofe del mundo capitalista? El pueblo ruso ha pasado por todas esas experiencias con el pensamiento, aunque haya sido con el pensamiento de una minoría. Ha superado esas experiencias. Se sirve de ellas para afirmarse ahora, como se servirá de las experiencias capitalistas occidentales para ponerse en poco tiempo a la altura de la producción del mundo occidental. América del Norte está, desde el punto de vista capitalista, por delante de Inglaterra, precisamente porque en América del Norte los anglosajones han empezado de golpe en el estadio al que Inglaterra había llegado tras una larga evolución. El proletariado ruso, educado de un modo socialista, empezará su historia partiendo del estadio máximo de producción al que ha llegado la Inglaterra de hoy, porque, puesto que tiene que empezar, empezará por lo que en otros países está ya consumado, y de esa consumación recibirá el impulso para conseguir la madurez económica que, según Marx, es la condición necesaria del colectivismo. Los revolucionarios mismos crearán las condiciones necesarias para la realización completa y plena de su ideal. Las crearán en menos tiempo que el que habría necesitado el capitalismo. Las críticas que los socialistas dirigen al sistema burgués para poner de manifiesto sus imperfecciones, su dispersión de la riqueza, servirán a los revolucionarios para hacerlo mejor, para evitar esas dispersiones, para no caer en aquellas deficiencias. Será al principio el colectivismo de la miseria, del sufrimiento. Pero esas mismas condiciones de miseria y de sufrimiento habrían sido heredadas por un régimen burgués. El capitalismo no podría hacer inmediatamente en Rusia más de lo que podrá hacer el colectivismo. Y hoy haría mucho menos que el colectivismo, porque tendría enseguida contra él un proletariado descontento, frenético, incapaz ya de soportar en beneficio de otros los dolores y las amarguras que acarrearía la mala situación económica. Incluso desde un punto

de vista humano absoluto tiene su justificación el socialismo en Rusia. El sufrimiento que seguirá a la paz no podrá ser soportado sino en cuanto los proletarios sientan que está en su voluntad, en su tenacidad en el trabajo, el suprimirlo en el menor tiempo posible.

Se tiene la impresión de que los maximalistas han sido en este momento la expresión espontánea, biológicamente necesaria para que la humanidad rusa no cayera en la disgregación más horrible, para que la humanidad rusa, absorbiéndose en el trabajo gigantesco y autónomo de su propia regeneración, pueda sentir con menos crueldad los estímulos del lobo hambriento, para que Rusia no se convierta en una enorme carnicería de fieras que se desgarren unas a otras.

[1918]

NUESTRO MARX

¿Somos marxistas? ¿Existen marxistas? Tú sola, estupidez, eres eterna. Esa cuestión resucitará probablemente estos días, con ocasión del centenario, y consumirá ríos de tinta y de estulticia. La vana cháchara y el bizantinismo son herencia inmarcesible de los hombres. Marx no ha escrito un credillo, no es un mesías que hubiera dejado una ristra de parábolas cargadas de imperativos categóricos, de normas indiscutibles, absolutas, fuera de las categorías del tiempo y del espacio. Su único imperativo categórico, su única norma es: “Proletarios de todo el mundo, uníos”. Por tanto, la discriminación entre marxistas y no marxistas tendría que consistir en el deber de la organización y la propaganda, en el deber de organizarse y asociarse. Demasiado y demasiado poco: ¿quién no sería marxista?

Y, sin embargo, así son las cosas: todos son un poco marxistas sin saberlo. Marx ha sido grande y su acción ha sido fecunda no porque haya inventado a partir de la nada, no por haber engendrado con su fantasía una original visión de la historia, sino porque con él lo fragmentario, lo irrealizado, lo inmaduro, se ha hecho madurez, sistema, consciencia. Su consciencia personal puede convertirse en la de todos, y es ya la de muchos; por eso Marx no es solo un científico, sino también un hombre de acción; es grande y fecundo en la acción igual que en el pensamiento, y sus libros han transformado el mundo así como han transformado el pensamiento.

Marx significa la entrada de la inteligencia en la historia de la humanidad, significa el reino de la consciencia.

Su obra cae precisamente en el mismo periodo en que se desarrolla la gran batalla entre Tomás Carlyle y Heriberto Spencer acerca de la función del hombre en la historia.

Carlyle: el héroe, la gran individualidad, mística síntesis de una comunión espiritual, que conduce los destinos de la humanidad hacia orillas desconocidas, evanescentes en el quimérico país de la perfección y de la santidad.

Spencer: la naturaleza, la evolución, abstracción mecánica e inanimada. El hombre: átomo de un organismo natural que obedece a una ley abstracta como tal, pero que se hace concreta históricamente en los individuos: la utilidad inmediata.

Marx se sitúa en la historia con el sólido aplomo de un gigante: no es un místico ni un metafísico positivista; es un historiador, un intérprete de los documentos del pasado, pero de todos los documentos, no solo de una parte de ellos.

Este era el defecto intrínseco a las historias, a las investigaciones acerca de los acaecimientos humanos: el no examinar ni tener en cuenta más que una parte de los documentos. Y esa parte se escogía no por la voluntad histórica, sino por el prejuicio partidista, que lo sigue siendo aunque sea inconsciente y de buena fe. Las investigaciones no tenían como objetivo la verdad, la exactitud, la reconstrucción íntegra de la vida del pasado, sino la acentuación de una determinada actividad, la valoración de una tesis apriórica. La historia era dominio exclusivo de las ideas. El hombre se consideraba como espíritu, como consciencia pura. De esa concepción se derivaban dos consecuencias erróneas: las ideas acentuadas eran a menudo arbitrarias, ficticias. Y los hechos a los que se daba importancia eran anécdota, no historia. Si a pesar de todo se escribió historia, en el real sentido de la palabra, ello se debió a la intuición genial de algunos individuos, no a una actividad científica sistemática y consciente.

Con Marx la historia sigue siendo dominio de las ideas, del espíritu, de la actividad consciente de los individuos aislados o asociados. Pero las ideas, el espíritu, se realizan, pierden su arbitrariedad, no son ya ficticias abstracciones religiosas o sociológicas. La sustancia que cobran se encuentra en la economía, en la actividad práctica, en los sistemas y las relaciones de producción y de cambio. La historia como acaecimiento es pura actividad práctica (económica y moral). Una idea se realiza no en cuanto lógicamente coherente con la verdad pura, con la humanidad pura (la cual no existe sino como programa, como finalidad ética general de los hombres), sino en cuanto encuentra en la realidad económica justificación, instrumento para afirmarse. Para conocer con exactitud cuáles son los objetivos históricos de un país, de una sociedad, de un grupo, lo que importa ante todo es conocer cuáles son los sistemas y las relaciones de producción y cambio de aquel país, de aquella sociedad. Sin ese conocimiento es perfectamente posible redactar monografías parciales, disertaciones útiles para la historia de la cultura, y se captarán reflejos secundarios, consecuencias lejanas; pero no se hará historia, la actividad práctica no quedará explícita con toda su

sólida compacidad.

Caen los ídolos de sus altares y las divinidades ven cómo se disipan las nubes de incienso oloroso. El hombre cobra conciencia de la realidad objetiva, se apodera del secreto que impulsa la sucesión real de los acaecimientos. El hombre se conoce a sí mismo, sabe cuánto puede valer su voluntad individual y cómo puede llegar a ser potente si, obedeciendo, disciplinándose a la necesidad, acaba por dominar la necesidad misma identificándola con sus fines. ¿Quién se conoce a sí mismo? No el hombre en general, sino el que sufre el yugo de la necesidad. La búsqueda de la sustancia histórica, el fijarla en el sistema y en las relaciones de producción y cambio, permite descubrir que la sociedad de los hombres está dividida en dos clases. La clase que posee el instrumento de producción se conoce ya necesariamente a sí misma, tiene consciencia, aunque sea confusa y fragmentaria, de su potencia y de su misión. Tiene fines individuales y los realiza a través de su organización, fríamente, objetivamente, sin preocuparse de si su camino está empedrado con cuerpos extenuados por el hambre o con los cadáveres de los campos de batalla.

La comprensión de la real causalidad histórica tiene valor de revelación para la otra clase, se convierte en principio de orden para el ilimitado rebaño sin pastor. La grey consigue consciencia de sí misma, de la tarea que tiene que realizar actualmente para que la otra clase se afirme, toma consciencia de que sus fines individuales quedarán en mera arbitrariedad, en pura palabra, en veleidad vacía y enfática mientras no disponga de los instrumentos, mientras la veleidad no se convierta en voluntad.

¿Voluntarismo? Esa palabra no significa nada, o se utiliza en el sentido de arbitrariedad. Desde el punto de vista marxista, voluntad significa consciencia de la finalidad, lo cual quiere decir, a su vez, noción exacta de la potencia que se tiene y de los medios para expresarla en la acción. Significa, por tanto, en primer lugar, distinción, identificación de la clase, vida política independiente de la de la otra clase, organización compacta y disciplinada a los fines específicos propios, sin desviaciones ni vacilaciones. Significa impulso rectilíneo hasta el objetivo máximo, sin excursiones por los verdes prados de la cordial fraternidad, enternecidos por las verdes hierbecillas y por las blandas declaraciones de estima y amor.

Pero la expresión “desde el punto de vista marxista” era superflua, y hasta puede producir equívocos e inundaciones fatuamente palabreras. Marxistas, desde un

punto de vista marxista…: todas expresiones desgastadas como monedas que hubieran pasado por demasiadas manos.

Karl Marx es para nosotros maestro de vida espiritual y moral, no pastor con báculo. Es estimulador de las perezas mentales, es el que despierta las buenas energías dormidas que hay que despertar para la buena batalla. Es un ejemplo de trabajo intenso y tenaz para conseguir la clara honradez de las ideas, la sólida cultura necesaria para no hablar vacuamente de abstracciones. Es bloque monolítico de humanidad que sabe y piensa, que no se contempla la lengua al hablar, ni se pone la mano en el corazón para sentir, sino que construye silogismos de hierro que aferran la realidad en su esencia y la dominan, que penetran en los cerebros, disuelven las sedimentaciones del prejuicio y la idea fija y robustecen el carácter moral.

Karl Marx no es para nosotros ni el infante que gime en la cuna ni el barbudo terror de los sacristanes. No es ninguno de los episodios anecdóticos de su biografía, ningún gesto brillante o grosero de su exterior animalidad humana. Es un vasto y sereno cerebro que piensa, un momento singular de la laboriosa, secular, búsqueda que realiza la humanidad por conseguir consciencia de su ser y su cambio, para captar el ritmo misterioso de la historia y disipar su misterio, para ser más fuerte en el pensar y en el hacer. Es una parte necesaria e integrante de nuestro espíritu, que no sería lo que es si Marx no hubiera vivido, pensado, arrancado chispas de luz con el choque de sus pasiones y de sus ideas, de sus miserias y de sus ideales.

Glorificando a Karl Marx en el centenario de su nacimiento, el proletariado internacional se glorifica a sí mismo, glorifica su fuerza consciente, el dinamismo de su agresividad conquistadora que va desquiciando el dominio del privilegio y se prepara para la lucha final que coronará todos los esfuerzos y todos los sacrificios.

[1918]

UTOPÍA

Las constituciones políticas están en necesaria dependencia respecto de la estructura económica, de las formas de producción y cambio. Con el simple enunciado de esa fórmula creen muchos tener resuelto todo problema político e histórico, poder impartir lecciones a diestra y siniestra, poder juzgar sin más los acontecimientos y llegar, por ejemplo, a la conclusión siguiente: Lenin es un utópico, los infelices proletarios rusos viven en plena ilusión óptica, les espera implacablemente un despertar terrible.

La verdad es que no existen dos constituciones políticas iguales entre sí, del mismo modo que no existen dos estructuras económicas iguales. La verdad es que la fórmula en cuestión no es en modo alguno seca expresión de una ley natural que salte a la vista. Entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) hay relaciones nada simples ni directas, y la historia de un pueblo no se documenta solo con los hechos económicos. Los nudos causales son complejos y enredados, y para desatarlos hace falta el estudio profundo y amplio de todas las actividades espirituales y prácticas, y ese estudio no es posible sino después de que los acontecimientos se hayan sedimentado en una continuidad, es decir, mucho tiempo después de que ocurran los hechos. El estudioso puede afirmar con seguridad que una constitución determinada no se impondrá victoriosamente (no durará permanentemente) si no se adhiere, de modo indisoluble e intrínseco, a una estructura económica determinada, pero su afirmación no tiene más valor que el que tienen los indicios genéricos: ¿cómo podría saber, en efecto, mientras se desarrollan los hechos, cuál es el modo preciso según el cual se asentará aquella dependencia? Las incógnitas son más numerosas que los hechos conocidos y controlables, y cualquiera de esas incógnitas es capaz de derribar una inducción aventurada. La historia no es un cálculo matemático: no existe en ella un sistema métrico decimal, una numeración progresiva de cantidades iguales que permita las cuatro operaciones, las ecuaciones y la extracción de raíces. La cantidad (estructura económica) se convierte en ella en cualidad porque se hace instrumento de acción en manos de los hombres, de los hombres que no valen solo por el peso, la estatura y la energía mecánica desarrollable por los músculos y los nervios, sino que valen especialmente en cuanto son espíritu, en cuanto sufren, comprenden, gozan,

quieren o niegan. En una revolución proletaria la incógnita “humanidad” es más oscura que en cualquier otro acontecimiento. Nunca se ha estudiado, y acaso era imposible estudiarla, la espiritualidad difusa del proletariado ruso, igual que la de los demás proletariados en general. El éxito o el fracaso de la revolución podrá darnos un documento importante acerca de su capacidad de crear historia; por ahora, lo único que puede hacerse es esperar.

El que no espera, sino que quiere formular enseguida un juicio definitivo, se propone otros fines: fines políticos actuales, fines que conseguir entre los hombres a los cuales se dirige su propaganda. Afirmar que Lenin es un utopista no es un hecho de cultura, no es un juicio histórico: es un acto político actual. Afirmar, tan secamente, que las constituciones políticas, etc., no es un hecho de doctrina, es el intento de suscitar una mentalidad determinada para que la acción se oriente de un modo determinado y no de otro.

Ningún acto deja de tener resultados en la vida, y el creer en una teoría, y no en otra, tiene en la acción reflejos particulares: también el error deja huellas, porque, divulgado y aceptado, puede retrasar (no impedir) la consecución de un fin.

Y eso prueba que lo que determina la acción política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de esta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo. Esas leyes no tienen nada en común con las leyes naturales, aunque tampoco las leyes naturales son datos de hecho objetivos, sino solo construcciones del pensamiento, esquemas útiles prácticamente por comodidad de estudio y de enseñanza.

Los acontecimientos no dependen del arbitrio de un individuo, ni tampoco del de un grupo, aunque sea numeroso: dependen de las voluntades de muchos, las cuales se manifiestan por el hecho de hacer o no hacer ciertas cosas y por las actitudes espirituales correspondientes, y dependen de la consciencia que tenga una minoría de esa voluntad, y de la capacidad de orientarlas más o menos hacia una finalidad común, tras haberlas encuadrado en los poderes del Estado.

¿Por qué la mayoría de los individuos realiza solo determinados actos? Porque los individuos no tienen más objetivo social que la conservación de su propia integridad fisiológica y moral: por eso se adaptan a las circunstancias, repiten mecánicamente algunos gestos que, por experiencia propia o por la educación recibida (resultado de la experiencia ajena), han resultado adecuados para

conseguir el fin deseado: poder vivir. Este parecido de los actos de la mayoría produce también una analogía de efectos, da a la actividad económica cierta estructura: así nace el concepto de ley. Solo la persecución de una finalidad superior corroe esa adaptación al ambiente: si el objetivo humano no es ya el puro vivir, sino un vivir cualificado, se realizan esfuerzos mayores y, según la difusión de ese objetivo humano superior, se consigue transformar el ambiente, se instauran jerarquías nuevas, distintas de las existentes para regular las relaciones entre los individuos y el Estado, tendentes a ponerse permanentemente en el lugar de esas para realizar ampliamente el fin humano superior.

El que entienda esas seudoleyes como algo absoluto, ajeno a las voluntades singulares, y no como una adaptación psicológica al ambiente, debida a la debilidad de los individuos (a su falta de organización y, por tanto, a la incertidumbre acerca del futuro), no podrá imaginar que la psicología sea capaz de cambio y que la debilidad pueda transformarse en fuerza. Y, sin embargo, eso es lo que ocurre, y entonces se quiebra la ley, la seudoley. Los individuos salen de su soledad y se asocian. Pero ¿cómo procede ese proceso asociativo? Tampoco es posible entenderlo corrientemente, sino según el inadecuado esquema de la ley absoluta, de la normalidad, y entonces, cuando, por lentitud del ingenio o a causa del prejuicio, la ley no salta enseguida a la vista, se juzga y decreta: utopistas, utopistas.

Lenin es, pues, un utopista; el proletariado ruso, desde el día de la revolución bolchevique hasta hoy, vive en plena utopía, y hay un despertar terrible que le espera inexorablemente.

Si se aplican a la historia rusa los esquemas abstractos, genéricos, constituidos para poder interpretar los momentos del desarrollo normal de la actividad económica y política del mundo occidental, la ilación tiene que ser por fuerza la descrita. Pero todo fenómeno histórico es “individuo”; el desarrollo se rige por el ritmo de la libertad; la investigación no debe serlo de la necesidad genérica, sino de la necesidad particular. El proceso de causación debe estudiarse de un modo intrínseco a los acontecimientos rusos, no desde un punto de vista genérico y abstracto.

Indudablemente hay en los acontecimientos de Rusia una relación de necesidad, y de necesidad capitalista: la guerra ha sido la condición económica, el sistema de vida práctica que ha determinado el nuevo Estado, que ha dado

necesariamente sustancia a la dictadura del proletariado: la guerra que la atrasada Rusia ha tenido que realizar en las mismas formas que los Estados capitalistas más adelantados.

En la Rusia patriarcal no podían producirse esas concentraciones de individuos que se producen en un país industrializado y que son la condición de que los proletarios se conozcan entre ellos, se organicen y tomen consciencia de su propia fuerza de clase que puede orientarse a la consecución de un objetivo humano universal. Un país de agricultura intensiva aísla a los individuos, hace imposible una consciencia uniforme y difusa, imposibilita las unidades sociales proletarias, la consciencia concreta de clase que da la medida de las propias fuerzas y la voluntad de instaurar un régimen permanente legitimado por esa fuerza.

La guerra es la concentración máxima de la actividad económica en las manos de pocos (los dirigentes del Estado), y le corresponde la concentración máxima de los individuos en los cuarteles y en las trincheras. Rusia en guerra era realmente el país de Utopía: con unos hombres de la época de las invasiones bárbaras, el Estado ha creído que iba a poder llevar a cabo una guerra de técnica, de organización, de resistencia espiritual, actividad solo posible para una humanidad cohesionada cerebral y físicamente por el taller y la máquina. La guerra era la utopía, y la Rusia zarista y patriarcal se ha desintegrado al quedar sometida a la altísima tensión de los esfuerzos que se había impuesto y que le había impuesto el eficaz enemigo. Pero las condiciones artificialmente suscitadas por la inmensa potencia del Estado despótico han producido las consecuencias necesarias: las grandes masas de individuos socialmente solitarios, una vez concentradas en un reducido espacio geográfico, han desarrollado sentimientos nuevos, han desarrollado una solidaridad humana inaudita. Cuanto más débiles se sentían antes, en el aislamiento, y cuanto más se doblegaban al despotismo, tanto más grande fue la revelación de la fuerza colectiva existente, tanto más poderoso y tenaz el deseo de conservarla y de construir sobre ella la sociedad nueva.

La disciplina despótica se evaporó: empezó un periodo de caos. Los individuos intentaban organizarse, pero ¿cómo? ¿Y cómo conservar la unidad humana que se había creado en el sufrimiento?

El filisteo levanta entonces la mano y contesta: la burguesía tenía que reintroducir orden en el caos, porque siempre ha sido así, porque a la economía

patriarcal y feudal sucede siempre la economía burguesa y la Constitución política burguesa. El filisteo no ve salvación fuera de los esquemas preestablecidos, no concibe la historia sino como un organismo natural que atraviesa momentos de desarrollo fijos y previsibles. Si siembras una bellota, puedes estar seguro de que no nacerá más que un brote de encina, el cual crece lentamente y no da frutos hasta pasados muchos años. Pero ni la historia es una tierna encina ni bellotas los hombres.

¿Dónde estaba en Rusia la burguesía capaz de realizar esa tarea? Y si su dominio es una ley natural, ¿cómo es que esa ley natural no ha funcionado?

Esa burguesía no se ha visto: pocos fueron los burgueses que intentaron imponerse, y, además, se les barrió. ¿Debían vencer, debían imponerse aunque fueran pocos, incapaces y débiles? ¿Pero con qué santo aceite los habían ungido a esos infelices para que tuvieran que triunfar incluso perdiendo? ¿Es que el materialismo histórico no va a ser más que una reencarnación del legitimismo, de la doctrina del derecho divino?

El que considera a Lenin utopista, el que afirma que el intento de la dictadura del proletariado en Rusia es un intento utópico, no puede ser un socialista consciente, porque no ha construido su cultura estudiando la doctrina del materialismo histórico: es un católico, hundido en el Syllabus. Él es el único y auténtico utopista.

Pues la utopía consiste en no conseguir entender la historia como desarrollo libre, en ver el futuro como un sólido ya perfilado, en creer en planes preestablecidos. La utopía es el filisteísmo, tal como lo ridiculizó Enrique Heine: los reformistas son los filisteos y los utopistas del socialismo, igual que los proteccionistas y los nacionalistas son los filisteos y los utopistas de la burguesía capitalista. Enrique von Treitschke es el representante máximo del filisteísmo alemán (y los estatólatras alemanes son sus hijos espirituales), igual que Augusto Comte e Hipólito Taine representan el filisteísmo francés y Vicenzo Goberti el italiano. Son los que predican las misiones históricas nacionales, o creen en las vocaciones individuales; son todos los que hipotecan el futuro y creen encarcelarlo en sus esquemas preestablecidos, los que no son capaces de concebir la divina libertad y gimen continuamente ante el pasado porque los acontecimientos se desarrollaron mal.

No conciben la historia como desarrollo libre —de energías libres , que nacen y

se integran libremente— distinto de la evolución natural, igual que los hombres y las asociaciones humanas son distintos de las moléculas y de los agregados de moléculas. No han aprendido que la libertad es la fuerza inmanente de la historia, que destruye todo esquema preestablecido. Los filisteos del socialismo han reducido la doctrina socialista a la bayeta del pensamiento, la han ensuciado y se vuelven furiosos contra los que, en su opinión, no la respetan.

En Rusia la libre afirmación de las energías individuales y asociadas ha aplastado los obstáculos de las palabras y los planes preestablecidos. La burguesía ha intentado imponer su dominio y ha fracasado. El proletariado ha asumido la dirección de la vida política y económica y realiza su orden. Su orden, no el socialismo, porque el socialismo no se impone con un fíat mágico: el socialismo es un desarrollo, una evolución, de momento sociales cada vez más ricos en valores colectivos. El proletariado realiza su orden constituyendo instituciones políticas que garanticen la libertad de ese desarrollo, que aseguren la permanencia de su poder.

La dictadura es la institución fundamental que garantiza la libertad, que impide los golpes de mano de las minorías facciosas. Es garantía de libertad porque no es un método que haya que perpetuar, sino que permite crear y consolidar los organismos permanentes en los cuales se disolverá la dictadura después de haber cumplido su misión.

Después de la revolución, Rusia seguía sin ser libre, porque no existían garantías de la libertad, porque la libertad no se había organizado todavía.

El problema consistía en suscitar una jerarquía, pero abierta, que no pudiera cristalizar en un orden de casta y de clase.

De la masa y el número había que pasar al uno, de tal modo que existiera una unidad social, que la autoridad fuera solo autoridad espiritual.

Los núcleos vivos de esa jerarquía son los soviets y los partidos populares. Los soviets son la organización primordial que hay que integrar y desarrollar, y los bolcheviques se convierten en partido del gobierno porque sostienen que los poderes del Estado tienen que depender de los soviets y ser controlados por ellos.

El caos ruso se reorganiza alrededor de esos elementos de orden: empieza el orden nuevo. Se constituye una jerarquía: de la masa desorganizada y en

sufrimiento se pasa a los obreros y a los campesinos organizados, a los soviets, al partido bolchevique y a un hombre: Lenin. Esa es la gradación jerárquica del prestigio y de la confianza, que se ha formado espontáneamente y se mantiene por elección libre.

¿Dónde está la utopía de esa espontaneidad? Utopía es la autoridad, no la espontaneidad. Y es utopía en cuanto se convierte en carrerismo, en cuanto que se transforma en casta y cree ser eterna: la libertad no es utopía, porque es aspiración primordial, porque toda la historia de los hombres es lucha y trabajo por suscitar instituciones sociales que garanticen el máximo de libertad.

Una vez formada, esa jerarquía desarrolla su lógica propia. Los soviets y el partido bolchevique no son organismos cerrados: se integran continuamente. He ahí el dominio de la libertad, he ahí las garantías de la libertad. No son castas, son organismos en desarrollo constante. Representan la progresión de la consciencia, representan la organizabilidad de la sociedad rusa.

Todos los trabajadores pueden formar parte de los soviets, todos los trabajadores pueden influir para modificarlos y conseguir que sean más expresivos de sus voluntades y de sus deseos. La vida política rusa se orienta de tal modo que tiende a coincidir con la vida moral, con el espíritu universal de la humanidad rusa. Se produce un intercambio continuo entre esas fases jerárquicas: un individuo sin formar se afina en la discusión para la elección de su representante en el soviet, y él mismo puede ser ese representante; él controla esos organismos porque siempre los tiene a la vista, junto a él en un mismo territorio. Así cobra sentido de la responsabilidad social, se convierte en ciudadano activo en la decisión de los destinos de su país. Y el poder y la consciencia se extienden por medio de esa jerarquía desde el individuo hasta la muchedumbre, y la sociedad es como nunca se presentó en la historia.

Tal es el ímpetu vital de la nueva historia rusa. ¿Qué hay en ello de utópico? ¿Dónde está el plan preestablecido cuya realización se hubiera decidido incluso contra las condiciones de la economía y de la política? La Revolución rusa es el dominio de la libertad: la organización se funda por espontaneidad, no por el arbitrio de un “héroe” que se impusiera por la violencia. Es una elevación humana continua y sistemática, que sigue una jerarquía, la cual crea en cada caso los organismos necesarios para la nueva vida social.

Pero entonces ¿no es el socialismo?… No, no es el socialismo en el groserísimo

sentido que dan a la palabra los filisteos constructores de proyectos mastodónticos; es la sociedad humana que se desarrolla bajo el control del proletariado. Cuando este se haya organizado en su mayoría, la vida social será más rica en contenido socialista que ahora, y el proceso de socialización irá intensificándose constantemente. Porque el socialismo no se instaura en fecha fija, sino que es un cambio continuo, un desarrollo infinito en régimen de libertad organizada y controlada por la mayoría de los ciudadanos, o sea, por el proletariado.

[1918]

DEMOCRACIA OBRERA

Hoy se impone un problema acuciante a todo socialista que tenga un sentido vivo de la responsabilidad histórica que recae sobre la clase trabajadora y sobre el partido que representa la consciencia crítica y activa de esa clase.

¿Cómo dominar las inmensas fuerzas desencadenadas por la guerra? ¿Cómo disciplinarlas y darles una forma política que contenga en sí la virtud de desarrollarse normalmente, de integrarse continuamente hasta convertirse en armazón del Estado socialista en el cual se encarnará la dictadura del proletariado? ¿Cómo soldar el presente con el porvenir, satisfaciendo las necesidades urgentes del presente y trabajando útilmente para crear y "anticipar" el porvenir?

Este escrito pretende ser un estímulo para el pensamiento y para la acción: quiere ser una invitación a los obreros mejores y más conscientes para que reflexionen y colaboren, cada uno en la esfera de su competencia y de su acción, en la solución del problema, consiguiendo que sus compañeros y las asociaciones atiendan a sus términos. La acción concreta de construcción no nacerá sino de un trabajo común y solidario de clarificación, de persuasión y de educación recíproca.

El Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social características de la clase obrera explotada. Relacionar esos institutos entre ellos, coordinarlos y subordinarlos en una jerarquía de competencias y de poderes, concentrarlos intensamente, aun respetando las necesarias autonomías y articulaciones, significa crear ya desde ahora una verdadera y propia democracia obrera en contraposición eficiente y activa con el Estado burgués en todas sus funciones esenciales de gestión y de dominio del patrimonio nacional.

El movimiento obrero está hoy dirigido por el Partido Socialista y por la Confederación del Trabajo; pero el ejercicio del poder social del Partido y de la Confederación se actúa para las grandes masas trabajadoras de un modo indirecto, por la fuerza del prestigio y del entusiasmo, por presión autoritaria y hasta por inercia. La esfera de prestigio del Partido se amplía diariamente,

alcanza estratos populares hasta ahora inexplorados, suscita consentimiento y deseo de trabajar provechosamente para la llegada del comunismo en grupos e individuos hasta ahora ausentes de la lucha política. Es necesario dar forma y disciplina permanente a esas energías desordenadas y caóticas, absorberlas, componerlas y potenciarlas, hacer de la clase proletaria y semiproletaria una sociedad organizada que se eduque, que consiga una experiencia, que adquiera consciencia responsable de los deberes que incumben a las clases llegadas al poder del Estado.

El Partido Socialista y los sindicatos profesionales no pueden absorber a toda la clase trabajadora más que a través de un esfuerzo de años y decenas de años. Tampoco se identificarían directamente con el Estado proletario: en efecto, en las repúblicas comunistas subsisten independientemente del Estado, como instrumento de propulsión (el Partido) o de control y de realizaciones parciales (los sindicatos). El Partido tiene que seguir siendo el órgano de la educación comunista, el foco de la fe, el depositario de la doctrina, el poder supremo que armoniza y conduce a la meta las fuerzas organizadas y disciplinadas de la clase obrera y campesina. Precisamente para cumplir exigentemente esa función suya el Partido no puede abrir las puertas a la invasión de nuevos miembros no acostumbrados al ejercicio de la responsabilidad y de la disciplina.

Pero la vida social de la clase trabajadora es rica en instituciones, se articula en actividades múltiples. Esas instituciones y esas actividades es precisamente lo que hay que desarrollar, organizar en un conjunto, correlacionar en un sistema vasto y ágilmente articulado que absorba y discipline la entera clase trabajadora.

Los centros de vida proletaria en los cuales hay que trabajar directamente son el taller con sus comisiones internas, los círculos socialistas y las comunidades campesinas.

Las comisiones internas son órganos de democracia obrera que hay que liberar de las limitaciones impuestas por los empresarios y a los que hay que infundir vida nueva y energía. Hoy las comisiones internas limitan el poder del capitalista en la fábrica y cumplen las funciones de arbitraje y disciplina. Desarrolladas y enriquecidas, tendrán que ser mañana los órganos del poder proletario que sustituirá al capitalista en todas sus funciones útiles de dirección y de administración.

Ya desde hoy los obreros deberían proceder a elegir amplias asambleas de

delegados, seleccionados entre los compañeros mejores y más conscientes, en torno a la consigna: “Todo el poder de la fábrica a los comités de fábrica”, coordinada con esta otra: “Todo el poder del Estado a los consejos obreros y campesinos”.

Así se abriría un ancho campo de concreta propaganda revolucionaria para los comunistas organizados en el Partido y en los círculos de barrio. Los círculos, de acuerdo con las secciones urbanas, deberían hacer un censo de las fuerzas obreras de la zona y convertirse en sede del consejo de barrio de los delegados de fábrica, en ganglio que anude y concentre todas las energías proletarias del barrio. Los sistemas electorales podrían variar según las dimensiones del taller; pero habría que procurar elegir un delegado por cada quince obreros, divididos por categorías (como se hace en las fábricas inglesas), llegando, por elecciones graduales, a un comité de delegados de fábrica que comprenda representantes de todo el complejo del trabajo (obreros, empleados, técnicos). Se debería tender a incorporar al comité del barrio representantes también de las demás categorías de trabajadores que vivan en el barrio: camareros, cocheros, tranviarios, ferroviarios, barrenderos, empleados privados, dependientes, etc.

El comité del barrio debería ser encarnación de toda la clase obrera que viva en el barrio, emancipación legítima y con autoridad, capaz de hacer respetar una disciplina, investida con el poder, espontáneamente delegado, de ordenar el cese inmediato e integral de todo el trabajo en el barrio entero.

Los comités del barrio se ampliarían en comisarios urbanos, controlados y disciplinados por el Partido Socialista y por los sindicatos de oficio.

Ese sistema de democracia obrera (completado por organizaciones equivalentes de campesinos) daría forma y disciplina permanentes a las masas, sería una magnífica escuela de experiencia política y administrativa, encuadraría las masas hasta el último hombre, acostumbrándolas a la tenacidad y a la perseverancia, acostumbrándolas a considerarse como un ejército en el campo de batalla, el cual necesita una cohesión firme si no quiere ser destruido y reducido a esclavitud.

Cada fábrica constituiría uno o más regimientos de ese ejército con sus mandos, sus servicios de enlace, sus oficiales, su estado mayor, poderes todos delegados por libre elección, no impuestos autoritariamente. Por medio de asambleas celebradas dentro de la fábrica, por la constante obra de propaganda y persuasión desarrollada por los elementos más conscientes, se obtendría una transformación

radical de la psicología obrera, se conseguiría que la masa estuviera mejor preparada y fuera capaz de ejercer el poder, se difundiría una consciencia de los deberes y los derechos del camarada y del trabajador, consciencia concreta y eficaz porque habría nacido espontáneamente de la experiencia viva e histórica.

Hemos dicho ya que estos apresurados apuntes no se proponen más que estimular el pensamiento y la acción. Cada aspecto del problema merecería un estudio amplio y profundo, dilucidaciones, complementos subsidiarios y coordinados. Pero la solución concreta e integral de los problemas de la vida socialista no puede proceder más que de la práctica comunista: la discusión en común que modifica simpatéticamente las consciencias, unificándolas y llenándolas de activo entusiasmo. Decir la verdad, llegar juntos a la verdad, es realizar acción comunista y revolucionaria. La fórmula "dictadura del proletariado" tiene que dejar de ser una mera fórmula, una ocasión para desahogarse con fraseología revolucionaria. El que quiera el fin, tiene que querer también los medios. La dictadura del proletariado es la instauración de un nuevo Estado, típicamente proletario, en el cual confluyan las experiencias institucionales de la clase obrera, en la cual la vida social de la clase obrera y campesina se convierte en sistema general y fuertemente organizado. Ese Estado no se improvisa: los comunistas bolcheviques rusos trabajaron durante ocho meses para difundir y concretar la consigna "Todo el poder a los soviets", y los soviets eran ya conocidos por los obreros rusos desde 1905. Los comunistas italianos tienen que convertir en tesoro la experiencia rusa, economizar tiempo y trabajo: la obra de reconstrucción exigirá ya de por sí tanto tiempo y tanto trabajo que se le puede dedicar cada día y cada acto.

[1919]

El CONSEJO DE FÁBRICA

La revolución proletaria no es el acto arbitrario de una organización que se afirme revolucionaria: no de un sistema de organizaciones que se afirmen revolucionarias. La revolución proletaria es un larguísimo proceso histórico que se realiza con el nacimiento y el desarrollo de determinadas fuerzas productivas (que nosotros resumimos con la expresión "proletariado") en un determinado ambiente histórico (que resumimos con las expresiones "modo de propiedad individual, modo de producción capitalista, sistema de fábrica o fabril, modo de organización de la sociedad en el Estado democrático-parlamentario".

En una fase determinada de ese proceso las fuerzas productivas nuevas no pueden ya desarrollarse y organizarse de modo autónomo en los esquemas oficiales en los que discurre la convivencia humana; en esa determinada fase se produce el acto revolucionario, el cual consiste en un esfuerzo tendente a destruir violentamente esos esquemas, a destruir todo el aparato de poder económico en el que las fuerzas productivas revolucionarias estaban oprimidas y contenidas; un esfuerzo tendente a romper la máquina del Estado burgués y a constituir un tipo de Estado en cuyos esquemas las fuerzas productivas liberadas hallen la forma adecuada para su ulterior desarrollo, para su ulterior expansión, y en cuya organización encuentren la defensa y las armas necesarias y suficientes para suprimir a sus adversarias.

El proceso real de la revolución proletaria no puede identificarse con el desarrollo y la acción de las organizaciones revolucionarias de tipo voluntario y contractual, como son el partido político y los sindicatos de oficio, organizaciones nacidas en el campo de la democracia burguesa, nacidas en el campo de la libertad política. Estas organizaciones, en cuanto encarnan una doctrina que interpreta el proceso revolucionario y prevé su desarrollo (dentro de ciertos límites de probabilidad histórica), en cuanto son reconocidas por las grandes masas como un reflejo suyo y un embrional aparato de gobierno suyo, son ya, y lo serán cada vez más, los agentes directos y responsables de los sucesivos actos de liberación que intentara realizar la entera clase trabajadora en el curso del proceso revolucionario. Pero, a pesar de eso, dichas organizaciones no encarnan ese proceso, no rebasan el Estado burgués, no abarcan ni pueden

abarcar toda la múltiple agitación de fuerzas revolucionarias que desencadena el capitalismo con su proceder implacable de máquina de explotación y opresión.

En el periodo de predomino económico y político de la clase burguesa, el desarrollo real del proceso revolucionario ocurre subterráneamente, en la oscuridad de la fábrica y en la oscuridad de la consciencia de las multitudes inmensas que el capitalismo somete a sus leyes; no es un proceso controlable y documentable; lo será en el futuro, cuando los elementos que lo constituyen (los sentimientos, las veleidades, las costumbres, los gérmenes de iniciativa y de moral) se hayan desarrollado y purificado con el desarrollo de la sociedad, con el desarrollo de las posiciones que la clase obrera va ocupando en el campo de la producción. Las organizaciones revolucionarias (el partido político y el sindicato de oficio) han nacido en el campo de la libertad política, en el campo de la democracia burguesa, como afirmación y desarrollo de la libertad y de la democracia en general, en un campo en el que subsisten las relaciones de ciudadano a ciudadano; el proceso revolucionario se realiza en el campo de la producción, en la fábrica, donde las relaciones son de opresor a oprimido, de explotador a explotado, donde no hay libertad para el obrero ni existe la democracia; el proceso revolucionario se realiza allí donde el obrero no es nadie y quiere convertirse en el todo, allí donde el poder del propietario es ilimitado, poder de vida o muerte sobre el obrero, sobre la mujer del obrero, sobre los hijos del obrero.

¿Cuándo decimos que el proceso histórico de la revolución obrera, que es inmanente a la convivencia humana en régimen capitalista, que tiene en sí mismo sus leyes y se desarrolla necesariamente por la confluencia de una multiplicidad de acciones incontrolables por debidas a una situación no querida por el proletario, cuándo decimos que el proceso histórico de la revolución proletaria ha salido a la luz, se ha hecho controlable y documentable?

Lo decimos cuando toda la clase obrera se ha hecho revolucionaria no ya en el sentido de que rechace genéricamente la colaboración con las instituciones de gobierno de la clase burguesa, ni tampoco solo en el sentido de que represente una oposición en el campo de la democracia, sino en el sentido de que toda la clase obrera, tal como se encuentra en la fábrica, comienza una acción que tiene que desembocar necesariamente en la fundación de un Estado obrero, que tiene que conducir necesariamente a configurar la sociedad humana de una forma absolutamente original, de una forma universal que abarca toda la Internacional obrera y, por tanto, toda la humanidad. Y decimos que el periodo actual es

revolucionario precisamente porque comprobamos que la clase obrera tiende a crear, en todas las naciones, tiende con todas sus energías —aunque sea entre errores, vacilaciones, timideces propias de una clase oprimida que no tiene experiencia histórica, que tiene que hacerlo todo de modo original— a engendrar de su seno instituciones de tipo nuevo en el campo obrero, instituciones de base representativa, construidas según el esquema industrial; decimos que el periodo actual es revolucionario porque la clase obrera tiende con todas sus fuerzas, con toda su voluntad, a fundar su Estado. Por eso decimos que el nacimiento de los consejos de fábrica representa un grandioso acontecimiento histórico, representa el comienzo de una nueva Era de la historia del género humano: con ese nacimiento el proceso revolucionario ha salido a la luz y ha entrado en la fase en la cual puede ser controlado y documentado.

En la fase liberal del proceso histórico de la clase burguesa y de la sociedad dominada por la clase burguesa, la célula elemental del Estado era el propietario que en la fábrica somete a la clase obrera según su beneficio. En la fase liberal el propietario era también empresario industrial: el poder industrial, la fuente del poder industrial, estaba en la fábrica, y el obrero no conseguía liberarse la consciencia de la convicción de la necesidad del propietario, cuya persona se identificaba con la persona del industrial, con la persona del gestor responsable de la producción, y, por tanto, también de su salario, de su pan, de su ropa y de su techo.

En la fase imperialista del proceso histórico de la clase burguesa, el poder industrial de cada fábrica se desprende de la fábrica y se concentra en un trust, en un monopolio, en un banco, en la burocracia estatal. El poder industrial se hace irresponsable y, por tanto, más autocrático, más despiadado, más arbitrario; pero el obrero, liberado de la sugestión del "jefe", liberado del espíritu servil de jerarquía, movido por las nuevas condiciones generales en que se encuentra la sociedad por la nueva fase histórica, el obrero consigue inapreciables conquistas de autonomía y de iniciativa.

En la fábrica la clase obrera llega a ser un determinado "instrumento de producción" en una determinada constitución orgánica; cada obrero pasa "casualmente" a formar parte de ese cuerpo constituido; casualmente por lo que hace a su voluntad, pero no por lo que hace a su destino en el trabajo, puesto que representa una determinada necesidad del proceso de trabajo y de producción, y solo por eso encuentra empleo y puede ganarse el pan: cada obrero es un engranaje de la máquina-división del trabajo, de la clase obrera que se determina

en un instrumento de producción. Si el obrero consigue conciencia clara de esa su “necesidad determinada” y la pone en la base de un aparato representativo de tipo estatal (o sea, no voluntario, no contractualista, no mediante carnet, sino absoluto , orgánico, pegado a una realidad que es necesario reconocer si uno quiere asegurarse el pan, la ropa, el techo, la producción industrial), si el obrero, si la clase obrera, hacen eso, hacen al mismo tiempo una cosa grandiosa, comienzan una historia nueva, comienzan la era de los Estados obreros que confluirán en la formación de la sociedad comunista, del mundo organizado sobre la base y según el tipo del gran taller mecánico, de la Internacional comunista, en la cual cada pueblo, cada parte de humanidad, cobra figura en la medida en que ejercita una determinada producción preeminente, y no ya en cuanto está organizada en forma de Estado y tiene determinadas fronteras.

En realidad, al constituir ese aparato representativo la clase obrera realiza la expropiación de la primera máquina, del instrumento de producción más importante: la clase obrera misma, que ha vuelto a encontrarse, que ha conseguido consciencia de su unidad orgánica y que se contrapone unitariamente al capitalismo. La clase obrera afirma así que el poder industrial, la fuente del poder industrial, tiene que volver a la fábrica, y asienta de nuevo la fábrica, desde el punto de vista obrero, como la forma en la cual la clase obrera se constituye en cuerpo orgánico determinado, como célula de un nuevo Estado, el Estado obrero, y como base de un nuevo sistema representativo, el sistema de los consejos. El Estado obrero, por nacer según una configuración productiva, crea ya las condiciones de su desarrollo, de su disolución como Estado, de su incorporación orgánica a un sistema mundial, la Internacional comunista.

Del mismo modo que hoy, en el consejo de un gran taller mecánico, cada equipo de trabajo (de oficio) se amalgama desde el punto de vista proletario con los demás equipos de una sección y cada momento de la producción industrial se funde, desde el punto de vista del proletariado, con los demás momentos y pone de relieve el proceso productivo, así también en el mundo el carbón inglés se funde con el petróleo ruso, el cereal siberiano con el azufre de Sicilia, el arroz de Vercelli con la madera de Estiria… en un organismo único sometido a una administración internacional que gobierna la riqueza del globo en nombre de la humanidad entera. En este sentido el consejo obrero de fábrica es la primera célula de un proceso histórico que tiene que culminar en la Internacional comunista, no ya como organización política del proletariado revolucionario, sino como reorganización de la economía mundial y como reorganización de toda la convivencia humana, nacional y mundial. Toda acción revolucionaria

actual tiene un valor, es históricamente real, en la medida en que coincide con ese proceso, en la medida en que es y se concibe como un acto de liberación de ese proceso respecto de las sobreestructuras burguesas que lo frenan y lo constriñen.

Las relaciones que debe haber entre el partido político y el consejo de fábrica, entre el sindicato y el consejo de fábrica se desprenden ya implícitamente de esa exposición: el partido y el sindicato no han de situarse como tutores o sobreestructuras ya constituidas de esa nueva institución en la que cobra forma histórica controlable el proceso histórico de la revolución, sino que deben ponerse como agentes conscientes de su liberalización respecto de las fuerzas de compresión que se concentran en el Estado burgués; tienen que proponerse organizar las condiciones externas generales (políticas) en las cuales pueda alcanzar la velocidad mayor el proceso de la revolución, en las cuales encuentren su expansión máxima las fuerzas productivas liberadas.

[1920]

CARTA A TROTSKI SOBRE EL MOVIMIENTO FUTURISTA

He aquí las contestaciones a las preguntas que me ha hecho acerca del movimiento futurista italiano:

Después de la guerra el movimiento futurista en Italia ha perdido completamente sus rasgos característicos. Marinetti se dedica muy poco al movimiento. Se ha casado y prefiere dedicar sus energías a su mujer. Actualmente participan en el movimiento futurista monárquicos, comunistas, republicanos y fascistas. En Milán se ha fundado hace poco un semanario político, Il Príncipe, que representa o intenta representar las mismas teorías que predicaba Maquiavelo para la Italia del siglo XVI, o sea, que la lucha entre los partidos locales que llevan la nación al caos tiene que eliminarse por obra de un monarca absoluto, un nuevo César Borgia que se ponga en cabeza de todos los partidos que luchan entre ellos. El periódico está dirigido por dos futuristas: Bruno Corra y Enrico Settimelli. Aunque en 1920 le arrestaron por haber pronunciado un enérgico discurso contra el rey durante una reunión patriótica, Marinetti colabora actualmente en ese semanario.

Los representantes principales del futurismo de antes de la guerra se han hecho fascistas, con la excepción de Giovanni Papini, que se ha convertido al catolicismo y ha escrito una Historia de Cristo. Durante la guerra los futuristas han sido los propugnadores más tenaces de la “guerra a fondo” y del imperialismo. Solo un futurista estuvo contra la guerra: Aldo Palazzeschi. Pero ahora ha roto con el movimiento, y, aunque fue uno de los escritores más interesantes del mismo ha emudecido como literato. Marinetti, que siempre había elogiado a troche y moche la guerra, publicó un manifiesto en el que argumentaba que la guerra era el único medio higiénico de que disponía el mundo. Intervino en la guerra como capitán de carros de combate, y su último libro, La alcoba de acero, es un himno entusiasta a la acción de los carros de combate en la guerra. Ha compuesto un opúsculo titulado Al margen del comunismo, en el que desarrolla sus doctrinas políticas, si es que puede darse genéricamente ese nombre a las fantasías de este personaje, a veces ingenioso y siempre notable. Antes de mi salida de Italia, la sección torinesa del Proletkult pidió a Marinetti que comentara la significación de una exposición de cuadros de

obreros miembros de la organización. Marinetti aceptó gustosamente la invitación, visitó la exposición junto con los obreros y expresó su satisfacción al quedar convencido de que los obreros tenían mucha mayor sensibilidad que los burgueses para las cuestiones del futurismo. Antes de la guerra los futuristas eran muy populares entre los obreros. La revista Lacerba, que tiraba veinte mil ejemplares, se difundía en sus cuatro quintas partes entre obreros. Durante las muchas manifestaciones del arte futurista en los teatros de las grandes ciudades italianas ocurrió a veces que los obreros defendieron a los futuristas contra los jóvenes semiaristocráticos o burgueses que se pegaban con ellos.

El grupo futurista de Marinetti ha dejado de existir. La vieja revista de Marinetti, Poesía, está dirigida ahora por un cierto Mario Dessí, hombre sin la menor capacidad intelectual ni organizativa. En el sur, especialmente en Sicilia, aparecen muchas publicaciones periódicas futuristas para las cuales escribe artículos Marinetti; pero son publicaciones de estudiantes que confunden el futurismo con la ignorancia de la gramática italiana. El grupo futurista más fuerte es el de los pintores. En Roma hay una exposición permanente de pintura futurista, organizada por un fotógrafo fracasado, un cierto Anton Giulio Bragaglia, agente cinematográfico y de actores. El pintor futurista más conocido es Giacomo Baila. D’Annunzio no ha tomado nunca posición oficial respecto del futurismo. Hay que indicar que en sus comienzos el futurismo tomó a menudo un carácter antidannunziano. Uno de los primeros libros de Marinetti se titula precisamente Les Dieux s’en vont, D’Annunzio reste. Los futuristas siguieron siendo antidannunzianos durante la guerra, a pesar de que los programas políticos de Marinetti y de D’Annunzio coincidían en muchos puntos. No se interesaron casi por el movimiento de Fiume, aunque más tarde intervinieron en las manifestaciones.

Puede decirse que tras la conclusión de la paz el movimiento futurista ha perdido completamente su carácter y se ha disuelto en diversas corrientes formadas a consecuencia de la guerra. Los jóvenes intelectuales eran en general bastante reaccionarios. Los obreros, que veían en el futurismo los elementos de lucha contra la vieja cultura académica italiana, momificada y ajena al pueblo, tienen que luchar hoy con las armas y sienten escaso interés por las viejas disputas. En las grandes ciudades industriales el programa del Proletkult, que tiende a despertar el espíritu creador de los obreros en la literatura y en el arte, absorbe la energía de los que todavía tienen tiempo y ganas de ocuparse de semejantes cuestiones.

[1922]

DOS CARTAS A JULIA SCHUCHT DESDE VIENA

Queridísima mía:

Querría besarte los ojos para secar las lágrimas que me parece ver en ellos, que me parece sentir en mis labios, como otras veces, cuando por maldad te he hecho llorar. Nos hacemos daño, nos atormentamos mutuamente, porque estamos lejos uno de otro y no podemos vivir así. Pero tú te desesperas demasiado. ¿Por qué? Muchas veces me has prometido que ibas a ser fuerte y yo te he creído, y todavía creo que eres fuerte, más de lo que te piensas. A menudo eres más fuerte que yo, pero yo estoy acostumbrado a la vida solitaria que he vivido desde la infancia, a esconder mis estados de ánimo tras una máscara de dureza o una sonrisa irónica; esa es la diferencia. Eso me ha hecho daño durante mucho tiempo; durante mucho tiempo mis relaciones con los demás fueron algo enormemente complicado, una multiplicación o una división por siete de cada sentimiento real para así evitar que los otros entendieran lo que yo sentía realmente. ¿Qué es lo que me ha salvado de convertirme en un andrajo almidonado? El instinto de la rebelión, que desde niño se dirigió contra los ricos porque yo, que había sacado diez en todas las materias de la escuela elemental, no podía seguir estudiando mientras sí que podían hacerlo el hijo del carnicero, el del farmacéutico, el del negociante en tejidos. Esto se amplió luego a todos los ricos que oprimían a los campesinos de Cerdeña. Yo pensaba entonces que había que luchar por la independencia nacional de la región: “¡Al mar los continentales!”. ¡Cuántas veces he repetido estas palabras! Después conocí la clase obrera de una ciudad industrial y comprendí lo que realmente significaban las cosas de Marx que había leído antes por curiosidad intelectual. Así que me he apasionado por la vida a través de la lucha de la clase obrera. Pero cuántas veces me he preguntado si era posible ligarse a una masa cuando no se había querido a nadie, ni siquiera a la propia familia, si era posible amar a una colectividad cuando no se había amado profundamente a criaturas humanas individuales. ¿No iba a tener eso un reflejo en mi vida de militante? ¿No iba a esterilizar y a reducir a puro hecho intelectual, a puro cálculo matemático, mi cualidad de revolucionario? He pensado mucho en todo eso, y he vuelto a pensarlo durante estos días porque he pensado mucho en ti, que has entrado en mi vida y me has dado el amor, me has dado lo que siempre me había faltado y me hacía a menudo malo y torvo. Te

quiero tanto, Yulca, que alguna vez no me doy cuenta de estar haciéndote daño porque yo mismo estoy insensible. Te he escrito, te he dicho que vinieras porque había captado en tus cartas como un indicio de que tú misma querías venir. También yo he pensado en los tuyos, pero ¿no puedes venir incluso por unos meses? ¿Crees imposible o difícil dejar a la familia incluso por un periodo determinado? Qué hermoso sería otro paréntesis de vida en común, en la alegría cotidiana de cada hora, de cada minuto, de quererse y de estar cerca. Me parece sentir tu mejilla junto a mi mano que te acaricia la cabeza y te dice que te quiero aunque la boca calle.

Me ha dado un vuelco el corazón al leer tu carta. Ya sabes por qué. Pero tu alusión es vaga y yo me consumo, porque querría abrazarte y sentir también yo una nueva vida que une las nuestras más de lo que ya lo están, amor mío tan querido.

Recibo ahora muchas cartas de los compañeros italianos. Me piden fe, entusiasmo, voluntad, fuerza. Creen que soy un manantial inagotable, que me encuentro en una situación tal que todos estos dones no pueden faltarme y que he de tenerlos además en tal cantidad como para repartir ampliamente. Y ellos están en Italia, en el foco ardiente de la lucha, y están desmoralizados y desorientados. A veces me da angustia. He recibido una carta de una camarada rusa que vive en Roma, que fue compañera de Rosa Luxemburg y de Liebknecht y que, por casualidad o por esfuerzo inaudito de la voluntad, pudo salvarse entonces del asesinato. Pues bien, también ella me escribe descorazonada, desilusionada. Y eso que no es italiana y no puede tener la justificación del temperamento. Me piden demasiado, esperan demasiado de mí, y eso me impresiona de una forma siniestra. La situación del partido ha empeorado mucho durante estos meses últimos. Bordiga se ha retirado al Aventino y su actitud ha paralizado todo el mecanismo de la vida en común de los compañeros. He conseguido llegar a tiempo para arrancar a alguno de esa situación, pero ¿bastará? Conservo siempre en la memoria el recuerdo de una escena de Turín ocurrida durante la ocupación de las fábricas. El Comité Militar estaba discutiendo la necesidad, que quizá iba a presentarse al día siguiente, de una salida de los obreros armados desde las fábricas. Parecían todos borrachos y estaban a punto de llegar a las manos unos contra otros, porque la responsabilidad los aplastaba, los trituraba hasta la médula. Uno que se puso en pie se tambaleaba y a punto estuvo de caerse, y se trata de uno que había estado cinco años en la guerra como aviador y había visto la muerte de cerca cientos de veces. Con un enorme esfuerzo nervioso intervine, les hice sonreír con alguna broma y logré que volvieran a la normalidad y al

trabajo útil. Pero hoy ya no sabría actuar así. En nuestro partido todos son jóvenes, y la reacción, en vez de consolidarlo, ha desgastado los nervios y las voluntades. Yo mismo, ¿por qué he estado enfermo tanto tiempo y por qué me resiento todavía? También a mí la vida, que siempre he sentido colgada de un hilo, se me ha roto de golpe al llegar a Moscú, justamente cuando estaba en seguridad y podía estar tranquilo. Hoy necesitaría ser extremadamente fuerte. Pero ¿cómo puedo serlo si me faltas tú que eras tanta parte de mí? Ven, Yulca, ven, aunque sea por poco tiempo, aunque solo sea para que yo pueda sentirte de nuevo cerca de mí y recuperar así otra vez un impulso más intenso que me permita trabajar más de lo que he conseguido hacerlo hasta ahora. Te beso los ojos largamente, querida, para darte fuerza, para disipar todos los nubarrones, para que seas fuerte, fuerte como puedes serlo, compañera mía.

[28 de febrero de 1924].

Queridísima[12]:

Mi imaginación está muerta y disecada. No pienso más que en ti y en las probabilidades que hay de que vengas. Es una idea obsesiva, que me domina constantemente y me obliga a construir un montón de castillos en el aire. Hay momentos en que pienso que podrás decidirte a venir al menos durante algún tiempo; otras veces, en cambio, pienso que también eso es una ilusión y que no conseguirás encontrar la energía suficiente para decidirte. Es evidente que todavía estoy muy débil y que mi cerebro aún funciona muy mal. Pero así es. Constantemente tengo ante mí tu imagen, y el recuerdo de nuestra felicidad me atormenta como un hierro candente. Una vez casi te ofendiste porque yo dije que la vida es breve, y la verdad es que esta idea me sigue atenazando. Soy viejo, me siento viejo; tengo la impresión de haber nacido a los ochenta años, como el chino Lao-tsé, y me parece que todo pasa corriendo ante mis ojos sin dejarse contemplar ni siquiera un instante. Y, sin embargo, la vida que hago tendría que hacerme sentir cada minuto, por monótona e igual. Estoy en casa de una pensionista, creo que cristiano-social, la cual no me ha dejado tranquilo hasta lograr que me comprara un par de pantuflas que no ofendan los oídos de los otros huéspedes ni gasten el reluciente suelo y las alfombras de la habitación. Tengo una habitación grande con una hermosísima santa en la cabecera de la cama (debe ser santa Inés, aunque no lleva corderito) y muchos cuadritos; hasta hay uno que representa a un papagayo con sus plumas de verdad pegadas, idea que me ha llegado al alma. Pero no tengo semishki. Desde que he cambiado de casa duermo poco otra vez, a pesar de que por las mañanas me levanto temprano

(a las nueve, y a menudo a las ocho). Todas estas noticias te interesarán mucho, creo, pero constituyen el entramado normal de mi vida, una vida muy vacía porque tú no estás y aquí no hay más que tu fotografía, la cual acabará cortada en cachitos uno de estos días, pues ¿cómo puedo tener junto a mí un trozo de cartón que hace la competencia a la santa Inés de la pared? Me haré cristiano, iré cada día a la iglesia, me confesaré y comulgaré en la próxima fiesta de Pascua: así la ruina de mi cerebro habrá descrito toda su parábola completa, ya que tú tardas en interrumpirla con tu voluntad.

En estos últimos tiempos he trabajado menos y con menos gusto. Como ya he dicho, duermo poco; además, tengo el cerebro cansado y los ojos me queman. Te mando el primer número de ON del que estoy poco satisfecho. Cuando se ha publicado hacía ya un mes que estaba listo y, además, se preparó deprisa porque había la opinión de que tenía que salir enseguida, inmediatamente. Ha tenido una buena acogida. Se tiraron 6.500 ejemplares (1 .500 más que en 1920) y el primer día se agotó por completo; desde Turín a Milán y a Roma pedían casi otros dos mil ejemplares que no ha sido posible servir. Esto debería estimularme para trabajar. He recibido cartas de compañeros que me hacen saber el mucho apego existente hacia este periódico; un periódico que empezamos a escribir en 1919 con poco entusiasmo y sin muchas esperanzas en un porvenir acerca del cual hacíamos previsiones muy lúcidas, tan lúcidas que aquello se convirtió en un obstáculo: todo nos parecía destinado a hundirse en el abismo, como realmente ocurrió. Este mismo apego y las esperanzas que muchos compañeros vuelven a poner en el papel que pueda llegar a jugar el renacido Ordine Nuovo son cosas que hoy me aplastan, que me hacen sentir mi debilidad, mi incapacidad. Serían necesarios una voluntad de hierro, un cerebro siempre lúcido y preparado y capacidad de trabajo material, justamente las cosas que me faltan. Y también me faltas tú, que me habías vuelto a dar alguna de esas fuerzas. Ya ves: hasta me estoy haciendo llorón, siempre con la misma cantinela, lastimosamente. Pero tú me comprendes y debes también sentir con fuerza que viniendo conmigo trabajarías y me ayudarías a trabajar. Tu trabajo no será inútil. Al contrario: creo que desde el punto de vista revolucionario será mucho más útil que el que haces ahora. ¡Cuántos proyectos y cuántas cosas podríamos hacer juntos! Eso debería darte energía y decisión. Te aseguro, por otra parte, que si solo se hubiera tratado de nuestro amor yo no habría insistido como lo he hecho. Pero nuestro amor es, y debe ser algo más: una colaboración de quehaceres, una unión de energías para la lucha, además de búsqueda de nuestra propia felicidad. Hasta es posible que la felicidad consista precisamente en eso. Te abrazo con toda mi ternura.

[15 de marzo de 1924]

CARTA AL COMITÉ CENTRAL DEL PARTIDO COMUNISTA (BOLCHEVIQUE) DE LA UNIÓN SOVIÉTICA

Queridos camaradas:

Los comunistas italianos y todos los trabajadores conscientes de nuestro país han seguido siempre con la mayor atención vuestras discusiones. En vísperas de cada congreso y de cada conferencia del PCR estábamos seguros de que, a pesar de la aspereza de las polémicas, la unidad del partido ruso no estaba en peligro; estábamos incluso seguros de que, tras haber conseguido una mayor homogeneidad ideológica y organizativa a través de esas discusiones, el partido habría quedado mejor preparado y armado para superar las múltiples dificultades vinculadas al ejercicio del poder de un Estado obrero. Hoy, en vísperas de vuestra XV Conferencia, no tenemos ya la seguridad del pasado; nos sentimos inevitablemente preocupados; nos parece que la actitud actual del bloque de oposición y la virulencia de las polémicas del PC de la URSS exigen la intervención de los partidos hermanos. Esta precisa convicción nos mueve a escribiros esta carta. Es posible que el aislamiento en el cual se ve obligado a vivir nuestro partido nos haya llevado a exagerar los peligros referentes a la situación interna del Partido Comunista de la URSS; en cualquier caso, no son, desde luego, exagerados nuestros juicios acerca de las repercusiones internacionales de esta situación y queremos, como internacionalistas, cumplir con nuestro deber.

La situación interna de nuestro partido hermano de la URSS nos parece distinta y mucho más grave que en las anteriores discusiones, porque hoy vemos que se verifica y se profundiza una escisión en el grupo central leninista que ha sido siempre el núcleo dirigente del partido y de la Internacional. Una escisión de este tipo, con independencia de los resultados numéricos de las votaciones de Congreso, puede tener las repercusiones más graves, no solo si la minoría de oposición no acepta con la máxima lealtad los principios fundamentales de la disciplina revolucionaria del partido, sino también en el caso de que dicha minoría rebase, en el modo de llevar su lucha, ciertos límites que son más importantes que todas las democracias formales.

Una de las enseñanzas preciosas de Lenin ha sido la de que debemos estudiar atentamente los juicios de nuestros enemigos de clase. Pues bien, queridos camaradas, es un hecho que los periódicos y los hombres de Estado más fuertes de la burguesía internacional ponen sus esperanzas en ese carácter orgánico del conflicto existente en el núcleo fundamental del Partido Comunista de la URSS, en la escisión de nuestro Partido hermano, y están convencidos de que esa escisión acarreará la disgregación y la lenta agonía de la dictadura proletaria, que determinará la catástrofe de la revolución como no lo consiguieron las invasiones y las insurrecciones de los guardias blancos. La misma fría circunspección con la cual la prensa burguesa intenta ahora analizar los acontecimientos rusos, el hecho de que intente evitar, dentro de lo que le es posible, la demagogia violenta que era característica suya hasta ahora, son síntomas que deben dar que pensar a los camaradas rusos y hacerlos más conscientes de su responsabilidad. Hay otra razón más por la cual la burguesía internacional espera la posible escisión o un agravamiento de la crisis interna del Partido Comunista de la URSS. Ya hace nueve años que existe en Rusia el Estado obrero. Es un hecho que solo una pequeña minoría no solo de las clases trabajadoras, sino incluso de los mismos partidos comunistas de los demás países, es capaz de reconstruir en su conjunto todo el desarrollo de la revolución y de descubrir incluso en los detalles de los cuales se compone la vida cotidiana del Estado de los soviets la continuidad del hilo rojo que lleva a la perspectiva general de la construcción del socialismo. Y ello no solo en los países en que ya no existe la libertad de reunión y la libertad de prensa está completamente suprimida o sometida a limitaciones inauditas, como en Italia (donde los tribunales han secuestrado y prohibido la impresión de los libros de Trotski, Lenin, Stalin, Zinoviev y últimamente hasta del Manifiesto del Partido Comunista), sino, también en los países en los que nuestros partidos tienen aún libertad para suministrar a sus miembros y a la masa en general una documentación suficiente. En esos países las grandes masas no pueden comprender las discusiones que ocurren en el Partido Comunista de la URSS, especialmente cuando son tan violentas como las actuales y se refieren no solo a un aspecto de detalle, sino a todo el conjunto de la línea política del partido. No solo las masas de nuestros partidos ven y quieren ver una única unidad de combate que trabaje en la perspectiva general del socialismo. Solo en cuanto las masas occidentales europeas ven a Rusia y al partido ruso desde este punto de vista aceptan gustosamente y como un hecho históricamente necesario que el Partido Comunista de la URSS sea el partido dirigente de la Internacional, y solo por eso la República de los soviets y el Partido Comunista de la URSS son un elemento formidable de organización y de propulsión revolucionaria.

Por la misma razón, los partidos burgueses y socialdemócratas explotan las polémicas internas y los conflictos existentes en el Partido Comunista de la URSS; ellos quieren luchar contra esa influencia de la Revolución rusa, contra la unidad revolucionaria que se está constituyendo en todo el mundo en torno al Partido Comunista de la URSS. Queridos camaradas, es extraordinariamente significativo que en un país como Italia, donde la organización estatal y de partido del fascismo consigue sofocar toda manifestación notable de vida autónoma de las grandes masas obreras y campesinas, los periódicos fascistas, especialmente los de provincia, estén llenos de artículos, técnicamente bien construidos para la propaganda, con un mínimo de demagogia y de actitudes injuriosas, en los que se intenta demostrar con un evidente esfuerzo de objetividad que ahora ya, por las mismas manifestaciones de los dirigentes más conocidos del bloque de oposición del Partido Comunista de la URSS, el Estado de los soviets se va convirtiendo inexorablemente en un puro Estado capitalista y que, por tanto, en el duelo mundial entre el fascismo y el bolchevismo triunfará el fascismo. Esta campaña, aunque por un lado prueba lo enormes que son las simpatías de que goza la República de los soviets entre las grandes masas del pueblo italiano que, en algunas regiones, no recibe desde hace seis años más que una escasa literatura ilegal de partido, prueba, por otra parte, que el fascismo, que conoce muy bien la real situación interna italiana y ha aprendido a tratar con las masas, intenta utilizar la actitud política del bloque de oposición para romper definitivamente la firme aversión de los trabajadores al gobierno de Mussolini y para determinar al menos un estado de ánimo en el cual el fascismo aparezca al menos como una necesidad histórica inevitable, a pesar de la crueldad y de los males que le acompañan.

Creemos que en el marco de la Internacional nuestro partido es el que más sufre por las repercusiones de la grave situación existente en el Partido Comunista de la URSS. Y no solo por las razones recién expuestas que, por así decirlo, son externas, se refieren a las condiciones generales del desarrollo revolucionario en nuestro país. Vosotros sabéis ya que todos los partidos de la Internacional han heredado de la vieja socialdemocracia y de las diversas tradiciones nacionales existentes en los diversos países (anarquismo, sindicalismo, etc.) una masa de prejuicios y de motivos ideológicos que representan el foco de todas las desviaciones de derecha y de izquierda. En estos últimos años, pero especialmente después del V Congreso mundial, nuestros partidos iban alcanzando, a través de una dolorosa experiencia, a través de crisis dolorosas y extenuantes, una segura estabilización leninista, estaban convirtiéndose en verdaderos partidos bolcheviques. Se iban formando nuevos cuadros proletarios

desde abajo, desde los talleres; los elementos intelectuales eran sometidos a una selección rigurosa y a una comprobación rígida y despiadada sobre la base de su trabajo práctico en el terreno de la acción. Esta reelaboración ocurría bajo la guía del Partido Comunista de la URSS en su complejo unitario, y de todos los grandes jefes del partido de la URSS. Pues bien, la agudeza de la crisis actual y la amenaza de la escisión abierta o latente que contiene frenan este proceso de desarrollo y de reelaboración de nuestros partidos, cristalizan las desviaciones de derecha y de izquierda, alejan una vez más el éxito de la unidad orgánica del partido mundial de los trabajadores. Consideramos que es nuestro deber de internacionalistas llamar especialmente la atención de los camaradas más responsables del Partido Comunista de la URSS acerca de este elemento del problema. Camaradas, vosotros habéis sido en estos nueve años de historia mundial el elemento organizador y propulsor de las fuerzas revolucionarias de todos los países; la función que habéis desarrollado no tiene precedentes en toda la historia del género humano que puedan igualarla ni en amplitud ni en profundidad. Pero hoy estáis destruyendo vuestra obra, degradando y corriendo el riesgo de anular la función dirigente que el Partido Comunista de la URSS había conquistado por el impulso de Lenin; nos parece que la violenta pasión de las cuestiones rusas os hace perder de vista los aspectos internacionales de las mismas cuestiones rusas, os hace olvidar que vuestros deberes de militantes rusos no pueden ni deben satisfacerse más que en el marco de los intereses del proletariado internacional.

La oficina política del PCI ha estudiado con la mayor diligencia y atención posibles en sus condiciones todos los problemas que hoy están en discusión en el Partido Comunista de la URSS. Las cuestiones que hoy se os presentan pueden presentarse mañana a nuestro partido. También en nuestro país son las masas rurales la mayoría de la población trabajadora. Además, todos los problemas inherentes a la hegemonía del proletariado se presentan en Italia en una forma sin duda más compleja y aguda que en la misma Rusia, porque la densidad de la población rural italiana es enormemente mayor, porque nuestros campesinos tienen una riquísima tradición organizativa y han conseguido siempre hacer notar muy sensiblemente su peso específico de masa en la vida política nacional, porque aquí el aparato organizativo eclesiástico tiene dos mil años de tradición y se ha especializado en la propaganda y la organización de los campesinos de un modo que no tiene paralelo en los demás países. Si es verdad que la industria está más desarrollada en nuestro país y que el proletariado tiene una base material notable, no lo es menos que esa industria carece de materias primas en el país y está, por tanto, más expuesta a las crisis; por eso el proletariado no

podrá cumplir su función dirigente más que si abunda en espíritu de sacrificio y se ha liberado completamente de todo residuo de corporativismo reformista o sindicalista. La oficina política del PCI ha estudiado vuestras discusiones desde este punto de vista realista que consideramos leninista. Hasta el momento no hemos expresado opinión de partido más que sobre la cuestión estrictamente disciplinaria de las fracciones por atenernos a la invitación que nos hacíais tras vuestro XIV Congreso a que no trasladáramos la discusión rusa a las secciones de la Internacional. Pero ahora declaramos que consideramos fundamentalmente justa la línea política de la mayoría del Comité Central del Partido Comunista de la URSS, y que en ese mismo sentido se pronunciara sin duda la mayoría del partido italiano si llega a ser necesario plantear enteramente la cuestión. No queremos, y consideramos inútil, hacer agitación o propaganda con vosotros o con los camaradas del bloque de oposición. Por eso nos abstendremos de formular una lista de todas las cuestiones particulares con nuestro juicio sobre cada una. Repetimos que nos impresiona el hecho de que la actitud de la oposición afecta a toda la línea política del Comité Central y hiere, por tanto, el corazón mismo de la doctrina leninista y de la acción política de nuestro Partido de la Unión. Lo que se pone en discusión es así el principio y la práctica de la hegemonía del proletariado, las relaciones fundamentales de la alianza entre los obreros y los campesinos las que se perturban y se ponen en peligro, o sea, las pilastras del Estado obrero y de la Revolución. Camaradas, jamás en la historia se ha visto que una clase dominante estuviera en su conjunto en condiciones de vida inferiores a las de determinados elementos y estratos de la clase dominada y sujeta. Esta contradicción inaudita es la que ha reservado la historia para el proletariado; en esta contradicción se encuentran los peligros mayores para la dictadura del proletariado, especialmente en los países en los cuales el capitalismo no había alcanzado un gran desarrollo ni había conseguido unificar las fuerzas productivas. Esta contradicción se presenta también, por lo demás, en algunos aspectos, en los países capitalistas en los que el proletariado ha conseguido objetivamente una función social elevada, y de ella nacen el reformismo y el sindicalismo, el espíritu corporativo y las estratificaciones de la aristocracia obrera. Pero el proletariado no puede llegar a ser clase dominante si no supera esa contradicción con el sacrificio de sus intereses corporativos, no puede mantener la hegemonía y su dictadura si no sacrifica, incluso cuando ya es dominante, esos intereses inmediatos a los intereses generales y permanentes de la clase. Sin duda, es fácil hacer demagogia en este terreno, es fácil insistir en los lados negativos de la contradicción: “¿Eres tú el dominante, obrero mal vestido y mal alimentado, o lo es el nepman con su abrigo de piel y con todos los bienes de la tierra a su disposición?”. Del mismo modo los reformistas, después de

alguna huelga general que aumenta la cohesión y la disciplina de la masa, pero que con su larga duración empobrece aún más a los obreros, dicen: “¿Para qué ha servido la lucha? 0s habéis agotado y empobrecido”. Es fácil hacer demagogia en este terreno, y es difícil no hacerla cuando la cuestión se plantea desde el punto de vista del espíritu corporativo y no desde el del leninismo, desde el punto de vista de la doctrina de la hegemonía del proletariado que históricamente se encuentra en una determinada posición y no en otra.

Ese es para nosotros el elemento esencial de vuestras discusiones. En este elemento se encuentra la raíz del error del bloque de oposición y el origen de los peligros latentes contenidos en su actividad. En la ideología y en la práctica del bloque de oposición renace plenamente toda la tradición de la socialdemocracia y del sindicalismo, la que ha impedido hasta ahora al proletariado occidental organizarse como clase dirigente.

Solo una firme unidad y una firme disciplina en el partido que gobierna el Estado obrero puede asegurar la hegemonía proletaria en régimen de NEP, o sea, en el pleno despliegue de la contradicción que hemos indicado. Pero la unidad y la disciplina no pueden ser en este caso mecánicas y obligadas; tienen que ser leales y de convicción, no las de una tropa enemiga prisionera o cercada que piensa en la evasión o en la salida por sorpresa.

Esto es lo que queríamos deciros, muy queridos camaradas, con espíritu fraternal y amistoso, aunque seamos hermanos menores. Los camaradas Zinoviev, Trotski y Kamenev han contribuido poderosamente a educarnos para la revolución, nos han corregido algunas veces muy enérgica y severamente y han sido nuestros maestros. A ellos especialmente nos dirigimos, como a los mayores responsables de esta situación, porque creemos estar seguros de que la mayoría del Comité Central de la URSS no desea supervencer en esa lucha, sino que está dispuesta a evitar las medidas excesivas. La unidad de nuestro partido hermano de Rusia es necesaria para el desarrollo y el triunfo de las fuerzas revolucionarias mundiales; todo comunista e internacionalista tiene que estar dispuesto a los mayores sacrificios por esa necesidad. Los daños de un error cometido por el partido unido pueden superarse fácilmente; los daños de una escisión o de una prolongada situación de escisión latente pueden ser irreparables y mortales.

Con saludos comunistas,

La Oficina Política del PCI

[1926]

‘HABRÍA QUE HACER ALGO FÜR EWIG’

Carissima Tania,

He recibido esta semana dos tarjetas tuyas: una del 9 y otra del 11 de marzo; no he recibido, en cambio, la carta a la que aludes. Creí que recibiría tu correspondencia remitida desde Ustica, y efectivamente me ha llegado un paquete de libros de la isla, y el escribientillo que me los entregó me dijo que en el paquete había también cartas cerradas y tarjetas que aún tenían que pasar por la oficina de revisión; espero tenerlas en cuestión de días.

Te agradezco las noticias que me mandas de Giulia y de los niños; no consigo escribir directamente a Giulia; aún espero alguna carta suya, aunque sea muy atrasada. Me imagino su estado de ánimo, además de sus condiciones físicas, por toda una serie de razones; esta enfermedad debe haber sido muy angustiosa. Pobre Delia: ¡de la escarlatina a la gripe en tan poco tiempo! Escribe tú a la abuela Lula y pídele que me escriba una larga carta, en italiano o en francés, como pueda (aparte de que tú podrías mandarme una traducción), y que me describa con detalle la vida de los niños. Estoy convencido de que las abuelas saben describir a los niños y sus movimientos mejor que las madres, de una manera real y concreta; son más objetivas y tienen, además, la experiencia de toda una vida; me parece que la ternura de las abuelas es más sustanciosa que la de las madres (pero Giulia no tiene que ofenderse ni considerarme peor de lo que soy).

No sé decirte nada sobre Giuliano; en este terreno fracasé ya una vez con Delia. Tal vez yo mismo supiera hacerle algo adecuado si pudiera estar junto a él. Decide a tu gusto y escoge algo en mi nombre. Estos días he estado haciendo una pelota de cartón que está acabando de secarse; no creo que sea posible mandártela para Delia; además, todavía no se me ha ocurrido una manera de barnizarla, y sin barniz se desharía fácilmente por la humedad.

Mi vida sigue transcurriendo monótonamente. Incluso el estudio es mucho más difícil de lo que parece. He recibido algún libro y leo en realidad mucho (más de un volumen al día, además de los periódicos), pero no me refiero a eso; me

refiero a otra cosa. Estoy obsesionado (fenómeno, supongo, característico de los presos) por la siguiente idea: que habría que hacer algo für ewig, según una compleja concepción de Goethe que, según recuerdo, atormentó mucho a nuestro Pascoli. En suma, querría ocuparme intensa y sistemáticamente, siguiendo un plan previo, de algún tema que me absorbiera y centralizara mi vida interior. He pensado hasta ahora en cuatro temas, y ya eso es un indicio de que no consigo concentrarme; son: 1º Una investigación acerca de la formación del espíritu público en Italia el siglo pasado; dicho de otro modo, una investigación acerca de los intelectuales italianos, sus orígenes, sus agrupaciones según las corrientes de la cultura, sus diversos modos de pensar, etc. Tema sugestivo en sumo grado, y que yo, naturalmente, no podría sino esbozar a grandes rasgos, dada la imposibilidad absoluta de disponer de la mole inmensa de material que sería necesaria. ¿Recuerdas mi rápido y muy superficial escrito acerca de la Italia meridional y la importancia de B. Croce? Pues bien, querría desarrollar ampliamente la tesis que apunté allí, desde un punto de vista "desinteresado", für ewig. 2º Un estudio de lingüística comparada. Nada menos. Pero ¿qué podría ser más "desinteresado" y für ewig que eso? Se trataría, naturalmente, de estudiar solo la parte metodológica y puramente teórica del tema, que no ha sido nunca tratada completa y sistemáticamente desde el nuevo punto de vista de los neolingüistas contra los neogramáticos. (Esta carta mía, querida Tania, va a ponerte los pelos de punta.) Uno de los mayores "remordimientos" intelectuales de mi vida es el profundo dolor que causé a mi buen profesor Bartoli, de la Universidad de Turín, el cual estaba convencido de que yo era el arcángel destinado a dispersar definitivamente a los "neogramáticos", porque él, miembro de la misma generación y atado por millones de lazos académicos a esa muchedumbre de hombres infames, no quería rebasar en sus formulaciones un determinado límite fijado por las conveniencias y la deferencia para con los viejos monumentos funerarios de la erudición. 3º Un estudio del teatro de Pirandello y acerca de la transformación del gusto teatral italiano que Pirandello ha representado y ha contribuido a determinar. ¿Sabes que yo descubrí y contribuí a popularizar el teatro de Pirandello mucho antes que Adriano Tilgher? Yo he escrito sobre Pirandello entre 1915 y 1920 lo suficiente para componer un pequeño volumen de 200 páginas, y en aquel momento mis afirmaciones eran originales y carecían de precedentes: Pirandello era amablemente soportado, cuando no objeto de burla abierta. 4º Un ensayo acerca de la novela de folletón por entregas y acerca del gusto popular en literatura. La idea se me ha ocurrido leyendo la noticia de la muerte de Serafina Renzi, primer actor de una compañía de bolos, que son el reflejo teatral de las novelas por entregas, y recordando lo mucho que me divertí cada vez que fui a oírle, porque la representación era

doble: las ansias, las pasiones desencadenadas, la intervención del público popular, no era, ciertamente, la menos interesante de las dos representaciones.

¿Qué te parece todo eso? En el fondo, si bien se observa, hay homogeneidad entre esos cuatro temas: el espíritu popular creador, en sus diversas fases y grados de desarrollo, está en el fundamento de todos en la misma medida. Escríbeme tus impresiones; yo me fío mucho de tu buen juicio y del fundamento de tus opiniones. ¿Te he aburrido? Has de saber que el escribir es para mí el sucedáneo de la conversación: cuando te escribo me parece verdaderamente estar hablándote; lo que pasa es que todo se reduce a un monólogo, porque tus cartas no me llegan o no se refieren a la conversación emprendida. Por eso, escríbeme cartas, y largas, además de las tarjetas; yo te escribiré una carta cada sábado (puedo escribir dos por semana) y me desahogaré. No vuelvo a la narración de mis aventuras e impresiones de viaje porque no sé si te interesan; el hecho es que tienen un valor personal para mí, porque se vinculan con determinados estados de ánimo y también con determinados sufrimientos; para que fueran interesantes para otro habría que exponerlas de una forma literaria, mientras que yo tengo que escribir de golpe, en el poco tiempo en que disponga de tintero y pluma. A propósito: ¿sigue creciendo la plantita de limón? No me has vuelto a hablar de ella. ¿Y cómo está mi patrona? ¿O ha muerto? Siempre me olvido de preguntártelo. A principios de enero recibí, estando en Ustica, una carta del señor Passarge, que estaba esperando y creía en la próxima muerte de su esposa; luego no he sabido nada más. Pobre señora; temo que la escena de mi detención contribuyera a acelerar el proceso de su mal, porque me quería mucho y estaba muy pálida cuando me llevaron.

Te abrazo, querida Tania; quiéreme y escríbeme.

Antonio

[Cárcel de San Vittore, Milán, 19 de marzo de 1927]

‘ACOSTUMBRARSE A LA VIDA DEL ACUARIO’

Queridísima Julia:

He recibido tu carta del 26-XII-1927 con la posdata del 24 de enero y la notita adjunta. De verdad me ha hecho feliz el recibir tus cartas, pero hace ya tiempo que me sentía más tranquilo. En ciertos momentos creí que me estaba haciendo apático e inerte. Ahora pienso que me equivocaba en el análisis de mí mismo. Tampoco creo ya haber estado desorientado. Se trataba de una crisis de resistencia al nuevo modo de vivir que implacablemente se imponía por la presión de todo el ambiente carcelario, con sus normas, sus rutinas, sus privaciones y sus necesidades, por todo ese complejo enorme de cosas pequeñísimas que se suceden mecánicamente, día a día, mes tras mes y año tras año, siempre iguales, siempre con el mismo ritmo, como los granitos de arena de una clepsidra gigantesca. Todo mi organismo físico y psíquico, con cada una de sus moléculas, se resistía tenazmente a absorber aquel ambiente externo, pero al mismo tiempo no me quedaba más remedio que reconocer que al menos una cierta cantidad de aquella presión había logrado vencer la resistencia modificando una determinada zona de mí mismo, momento en el cual tenía lugar una sacudida rápida y generalizada para rechazar de golpe al invasor. En la actualidad se ha cumplido ya todo un ciclo en estas transformaciones, pues he logrado decidir, con calma, dejar de oponerme a lo que es necesario e ineluctable con los medios y maneras de antes, los cuales eran ineficaces e inapropiados, y dominar y controlar, en cambio, con cierto espíritu irónico, el proceso en curso. Por lo demás, estoy convencido de que nunca llegaré a ser un perfecto filisteo: en cualquier momento seguiré siendo capaz de desprenderme de un golpe de ese pellejo, mitad de asno, mitad de serpiente, que el ambiente desarrolla sobre la propia piel natural. Tal vez hay una cosa que no logre ya: volver a dar a mi piel natural y física su color ahumado. Valia no podrá llamarme más “compañero ahumado”. Y me temo que, a pesar de tu contribución, Delia será a partir de ahora más ahumado que yo (¿protestas?), pues este invierno he estado casi tres meses sin ver más sol que algún reflejo lejano. A la celda llega una luz a mitad de camino entre la luz de una cantina y la luz de un acuario.

De todas formas, no debes pensar que mi vida transcurre tan monótona e igual

como puede parecer a primera vista. Una vez que se ha acostumbrado uno a la vida del acuario, adaptando el sensorio para captar las impresiones amortiguadas y crepusculares que llegan hasta allí (y siguiendo, desde luego, en una posición un tanto irónica), se descubre todo un mundo que bulle alrededor, con sus peculiares leyes y con su curso esencial. Ocurre como cuando después de echar una ojeada rápida a un viejo tronco medio deshecho por el tiempo y la intemperie nos paramos a mirarlo más fijamente y con atención. Primero se ve únicamente algo así como una fungosidad humectante, con alguna babosa soltando baba y arrastrándose lentamente. Pero luego, casi de repente, se ve todo un mundo de colonias de pequeños insectos que se mueven y se afanan, haciendo y rehaciendo los mismos esfuerzos, el acostumbrarse a la vida del acuario mismo camino. Si uno sigue conservando la propia posición externa, si no se convierte en una babosa o en una hormiguita todo eso acaba interesándole y le permite pasar el tiempo. Cada uno de los detalles que logro captar sobre tu vida y sobre la vida de los niños me ofrece la posibilidad de intentar elaborar una cierta representación más amplia. Pero esos elementos son demasiado escasos y mi experiencia también ha sido demasiado corta. Además, a su edad, los niños deben cambiar demasiado rápidamente como para que yo pueda seguir todos sus movimientos y hacerme una idea de ellos. En eso la verdad es que tengo que ir muy desorientado. Pero es inevitable que así sea. Te abrazo con ternura.

Antonio

[Cárcel de San Vittore, Milán, 27 de febrero de 1928]

‘HE VISTO EMBRUTECIMIENTOS INCREÍBLES EN LA CÁRCEL’

13

Querida Julia:

¿Quién te ha dicho que yo puedo escribir más? Lamentablemente, no es verdad. Solo puedo escribir dos veces al mes, y únicamente por Pascua y por Navidad dispongo de otra carta extraordinaria. ¿Recuerdas lo que te dijo Bianco en el 23, cuando me fui? Desde la perspectiva de su experiencia de entonces, Bianco tenía razón: siempre tuve una aversión invencible a la epistolografía. Desde que estoy en la cárcel he escrito al menos el doble de cartas que en el periodo anterior: debo de haber escrito por lo menos doscientas. ¡Qué horror! Tampoco es exacto lo de que no esté tranquilo. Estoy más que tranquilo: estoy apático y pasivo. Y no me sorprendo de ello ni hago siquiera el más mínimo esfuerzo por salir del marasmo. Por lo demás, hasta puede que eso sea una fuerza y no una atrofia senil. Ha habido largos periodos en los que me sentía muy aislado, como alejado de cualquier vida que no fuera la mía propia; entonces sufría de forma terrible: un retraso en la correspondencia, o la falta de respuestas concordantes con lo que yo había preguntado, me llevaban a estados de irritación que me producían un gran cansancio. Luego, con el paso del tiempo, las perspectivas del periodo anterior se han ido alejando cada vez más; poco a poco ha ido desapareciendo todo lo que de accidental y transitorio había en la zona de sentimientos y de la voluntad, hasta quedar solo los motivos esenciales y permanentes de la vida. ¿No te parece natural que eso ocurriera? Durante algún tiempo es inevitable que el pasado y las imágenes del pasado se hagan dominantes, pero al final ese estar mirando constantemente hacia el pasado acaba por hacerse incómodo e inútil. Creo haber superado la crisis que durante los primeros años de cárcel se produce en todos, y que con frecuencia da lugar a una ruptura clara con el pasado, en sentido radical. A decir verdad, una crisis así, que yo he visto y experimentado más en los otros que en mí mismo, me hizo sonreír, lo que en cierto modo era ya una superación de la misma. Nunca habría creído que tanta gente tuviera un miedo tan grande a la muerte. Ese miedo es precisamente la causa de todos los fenómenos psicológicos relacionados con la carcelitis. En Italia dicen que uno se hace viejo cuando empieza a pensar en la muerte. Me parece esta una

observación muy sensata. En la cárcel, una inflexión psicológica tal se produce tan pronto como el preso se da cuenta de que ha quedado cogido en el cepo y no puede escapar de ahí. Entonces tiene lugar un cambio rápido y radical, tanto más fuerte cuanto menos en serio se había tomado el interesado hasta aquel momento los ideales y convicciones de la propia vida. He visto embrutecimientos increíbles por ese motivo. Y eso me ha sido útil, de la misma manera que a los muchachos espartanos les era útil ver la depravación de los ilotas. De todas formas, ahora estoy absolutamente tranquilo y no me produce ansiedad ni siquiera la prolongada ausencia de noticias, aunque sepa que esto se podría haber evitado con un poco de buena voluntad… también de tu parte. Además, Tania se ocupa de darme todas las noticias que ella recibe. Por ejemplo, me ha comunicado los rasgos que, según tu padre, caracterizan a los niños, cosa que me ha interesado mucho y durante muchos días. También me ha transmitido otras noticias, comentadas, además, con mucha gracia. Y para que veas que no quiero hacerte reproches: en estos días he vuelto a leer tus cartas de hace un año, lo que me ha hecho sentir de nuevo tu ternura. Al comparar la forma tan natural en que tú me escribes con lo que yo te escribo, tengo a veces la impresión de ser demasiado seco y áspero, ¿sabes? Me veo a mí mismo como en aquellas ocasiones en que te hice llorar, sobre todo la primera vez. ¿Te acuerdas de lo malvado que fui? Y, además, a posta. Querría saber qué te ha dicho Tania de su viaje a Turi, porque me parece que Tania se imagina mi vida de un modo demasiado idílico y arcádico, tanto que me atormenta no poco. No quiere enterarse de que yo tengo que mantenerme dentro de ciertos límites y que, por lo tanto, no debe mandarme nada que yo no haya pedido, porque no tengo a mi disposición un almacén particular. Ahora mismo me anuncia el envío de algunas cosas absolutamente inútiles y que no podré utilizar nunca, en vez de atenerse estrictamente a mis encargos.

Te envío dos fotografías; en la grande salen los dos hijos de mi hermana Teresina: Franco y María, y en la otra se ve a mi madre llevando en brazos a la misma niña ya un poco más mayorcita. Mi padre mantiene que la niña se parece a Giuliano; yo no estoy en disposición de opinar. Lo seguro es que el chico no se parece a nadie de mi familia; es el vivo retrato del padre, que es un sardo auténtico, mientras que nosotros solo somos sardos a medias. En cambio, la niña sí que tiene más el aire de la familia. ¿Qué opinas? Durante estos días he terminado de leer una historia de Rusia del profesor Platonof, de la ex Universidad de Petrogrado, un grueso tomo de cerca de mil páginas. Me parece un verdadero fraude editorial. ¿Quién era este tal profesor Platonof? Al parecer la historiografía del pasado fue muy poca cosa, al menos si de verdad el profesor

Platonof fue uno de sus representantes, como, según veo, ha escrito el profesor Lo Gatto en sus trabajos acerca de la cultura rusa. Sobre el origen de las ciudades y del comercio ruso en la época de los normandos he leído una veintena de páginas del historiador belga Pirenne que valen por toda la sopa tibia del Platonof. El volumen solo llega hasta 1905, con dos páginas suplementarias que abarcan hasta la abdicación del gran duque Miguel, y una nota a pie de página en la que consta la fecha de la muerte de Nicolás II, pese a lo cual lleva por título Desde los orígenes hasta 1918. Un doble fraude, como ves. Querida Julia, cuéntame los comentarios de Delia a la carta que le escribo. Te abrazo con ternura.

Antonio

[Cárcel de Turi, Bari, 20 de mayo de 1929]

SOBRE LA CUESTIÓN DE LOS JÓVENES

LA CUESTIÓN DE LOS JÓVENES

Existen muchas “cuestiones” de los jóvenes. Dos me parecen de especial importancia: 1) la generación “vieja” cumple siempre la educación de los “jóvenes”; habrá conflicto, discordia, etc., pero se trata de fenómenos superficiales, inherentes a toda obra educativa y de contención, a menos que se trate de interferencias de clase, es decir, que los “jóvenes “ (o una parte sustancial de ellos) de la clase dirigente (entendida en el sentido más amplio, no solo económico, sino también político-moral) se rebelen y pasen a la clase progresiva, que se ha hecho históricamente capaz de tomar el poder; pero en este caso se trata de “jóvenes” que pasan de la dirección de los “viejos” de otra clase: en cualquier caso se mantiene la subordinación real de los “jóvenes” a los “viejos” como generación, aunque con las diferencias del temperamento y de vivacidad antes aludidas. 2) Cuando el fenómeno toma un carácter al que suele llamarse “nacional”, o sea, cuando no aparece abiertamente la interferencia de clase, la cuestión se complica y se hace caótica. Los “jóvenes “se encuentran en estado de rebelión permanente, porque persisten las causas profundas de la misma sin que estén permitidos el análisis, la crítica y la superación (no conceptual y abstracta, sino histórica y real); los “viejos” dominan de hecho, pero… aprés moi le déluge, no consiguen educar a los jóvenes, prepararlos para la sucesión. ¿Por qué? Esa situación significa que están dadas todas las condiciones para que los “viejos” de otra clase tengan que dirigir a esos jóvenes, sin que puedan hacerlo, por razones extrínsecas, de represión político-militar. La lucha, cuyas expresiones externas normales son sofocadas, se agarra entonces como una gangrena disolvente a la estructura de la vieja clase, debilitándola y pudriéndola, asume formas morbosas, de misticismo, de sensualismo, de indiferencia moral, de degeneraciones patológicas físicas y psíquicas, etc. La vieja estructura no contiene ni consigue dar satisfacción a las exigencias nuevas. El paro permanente o semipermanente de los llamados intelectuales es uno de los fenómenos típicos de esa insuficiencia, la cual toma un áspero carácter para

los más jóvenes, puesto que no deja “horizontes abiertos”. Por otra parte, esta situación conduce a los “cuadros cerrados” de carácter feudal-militar, o sea, va agriando ella misma los problemas que no es capaz de resolver.

[Cuaderno I, 1930]

‘OLEADA DE MATERIALISMO’ Y ‘CRISIS DE AUTORIDAD’

El aspecto de la crisis moderna lamentado como “oleada de materialismo” está relacionado con lo que suele llamarse “crisis de autoridad”. Si la clase dominante ha perdido el consentimiento, o sea, ya no es “dirigente”, sino solo “dominante” detentadora de la mera fuerza coactiva, ello significa que las grandes masas se han desprendido de las ideologías tradicionales, no creen ya en aquello en lo cual antes creían, etc. La crisis consiste precisamente en que muere lo viejo sin que pueda nacer lo nuevo, y en ese interegno ocurren los más diversos fenómenos morbosos. En este capítulo hay que situar algunas observaciones sobre la llamada “cuestión de los jóvenes”, determinada por la “crisis de autoridad” de las viejas generaciones dirigentes y por el impedimento mecánico opuesto a quienes podrían dirigir para que no realicen su misión.

El problema es este: ¿puede “curarse” con el puro ejercicio de la fuerza, que impide el triunfo de nuevas ideologías, una ruptura entre las masas populares y las ideologías dominantes tan grave como la que ha ocurrido en la postguerra? El intermedio, la crisis cuya solución históricamente normal se impide de este modo, ¿se resolverá necesariamente en favor de una restauración de lo viejo? Dado el carácter de las ideologías, eso puede excluirse, aunque no de un modo absoluto. Por de pronto, la represión física producirá a la larga un difuso escepticismo, y nacerá una nueva “combinación”, en la cual, por ejemplo, el catolicismo se hará todavía más jesuitismo mezquino, etc.

También de eso puede inferirse que se están formando las condiciones más favorables para una expansión inaudita del materialismo histórico. La misma pobreza inicial que inevitablemente tiene el materialismo histórico como teoría difusa de masas lo hará más expansivo. La muerte de las viejas ideologías se verifica como escepticismo respecto de todas las teorías y las fórmulas

generales, con aplicación al hecho puramente económico (beneficio, etc.) y a la política no solo realista de hecho (como lo es siempre), sino incluso cínica en sus manifestaciones inmediatas (recordar la historia del Preludio al Macchiavelli, escrito quizá bajo la influencia del profesor Rensi, que, en cierta época, por el 21 o el 22, exaltó la esclavitud como medio moderno de política económica).

Pero esa reducción a la economía y a la política significa precisamente reducción de las sobreestructuras más elevadas a las más próximas a la estructura, o sea, posibilidad y necesidad de formar una nueva cultura.

[Cuaderno I, 1930]

LUCHA DE GENERACIONES

El hecho de que la generación vieja no consigue guiar a la generación más joven es parcialmente, y entre otras cosas, expresión de la crisis de la institución familiar y de la nueva situación del elemento femenino en la sociedad. La educación de los hijos se confía cada vez más al Estado o a iniciativas privadas, y eso determina un empobrecimiento "sentimental" respecto del pasado, y una mecanización de la vida. Lo más grave es que la generación vieja renuncia a su tarea educativa en determinadas situaciones, en base a teorías mal comprendidas o aplicadas en situaciones distintas de aquellas que inicialmente expresaron. Así se cae incluso en formas de estatolatría: en realidad, todo elemento social homogéneo es "estado", representa al Estado, en la medida en que concuerda con su programa; si no se ve eso, se confunde el Estado con la burocracia estatal. Todo ciudadano es "funcionario" si es activo en la vida social según la orientación trazada por el Estado-gobierno, y es tanto más "funcionario" cuanto más coincide con el programa estatal y lo elabora inteligentemente.

[Cuaderno 3, 1930]

SOBRE LA VERDAD, O SEA, SOBRE DECIR LA VERDAD EN POLÍTICA

Es opinión muy difundida en algunos ambientes (y esa difusión es, a su vez, un síntoma de la altura política y cultural de tales ambientes) que en el arte de la política es esencial mentir, saber ocultar astutamente las propias opiniones y los verdaderos fines hacia los que se tiende; saber hacer creer lo contrario de lo que realmente se quiere, etc. Esta opinión está tan arraigada y se ha difundido tanto que, a decir verdad, no resulta creíble. Por lo general, los italianos están considerados en el extranjero como maestros en el arte de la simulación y del disimulo, etc. A este respecto hay que recordar el chiste judío: "¿Dónde vas?", le pregunta Isaac a Benjamín. "A Cracovia", responde Benjamín. "¡Serás embustero! Dices que vas a Cracovia para que yo me crea que vas a Lemberg. Pero sé muy bien que vas a Cracovia; así que qué necesidad tienes de mentir." En política se podrá hablar de reserva, no de mentira en el sentido mezquino que muchos piensan. En la política de masas decir la verdad es precisamente una necesidad política.

[Cuaderno 6, 1932]

LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

LA SOCIEDAD CIVIL

Hay que distinguir entre la sociedad civil, tal como la entiende Hegel y en el sentido en que la expresión se utiliza a menudo en estas notas (o sea, en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado) y el sentido que dan a la expresión los católicos, para los cuales la sociedad civil es, en cambio, la sociedad política o el Estado, frente a la sociedad familiar y a la Iglesia. Dice Pío XI en su encíclica sobre la educación (Civiltà Cattolica, del 1 de febrero de 1930): “Tres son las sociedades necesarias, distintas, y, sin embargo, armoniosamente coordinadas por Dios, en el seno de las cuales nace el hombre: dos sociedades de orden natural, que son la familia y la sociedad civil; la tercera, la Iglesia, de orden sobrenatural. La primera, la familia, instituida inmediatamente por Dios para su propio fin, que es la procreación y la educación de la prole, la cual por eso mismo tiene prioridad de la naturaleza, y, por tanto, prioridad de derechos, respecto de la sociedad civil. Ello no obstante, la familia es sociedad imperfecta, porque no tiene en ella misma todos los medios de su propia perfección; mientras que la sociedad civil es sociedad perfecta, teniendo en ella misma todos los medios para su fin propio, que es el bien común temporal; por lo cual, en este respecto, o sea, respecto del bien común, tiene preeminencia sobre la familia, que consigue precisamente en la sociedad civil su conveniente perfección temporal. La tercera sociedad en la cual nace el hombre, mediante el bautismo, a la vida divina de la Gracia, es la Iglesia, sociedad de orden sobrenatural y universal, sociedad perfecta, porque tiene en ella misma todos los medios necesarios para su fin, que es la salvación eterna de los hombres, y, por tanto, perfecta en su orden”. Para el catolicismo, lo que en lenguaje hegeliano se llama “sociedad civil” no es “necesario”, sino puramente histórico y contingente. Para la concepción católica no hay más Estado que la Iglesia, la cual es un estado universal y sobrenatural: la concepción medieval se mantiene teóricamente en pleno.

[Cuaderno 6, 1932]

Hay que meditar sobre el siguiente tema: la concepción del Estado gendarme o sereno (aparte de las especificaciones de carácter polémico: gendarme, sereno, etc.), ¿no es la única concepción del Estado que supera las fases extremas "corporativo-económicas"? Seguimos en el terreno de la identificación de Estado y gobierno, identificación que consiste precisamente en una resurrección de la forma corporativo-económica, o sea, de la confusión entre sociedad civil y sociedad política, pues hay que observar que en la noción general de Estado intervienen elementos que hay que reconducir a la noción de sociedad civil (en el sentido, pudiera decirse, de que Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea, hegemonía acorazada con coacción). En una doctrina que conciba al Estado como tendencialmente susceptible de agotamiento y de resolución en la sociedad regulada, el tema es fundamental. El elemento Estado-coacción puede concebirse en un proceso de agotamiento a medida que se afirman elementos cada vez más importantes de sociedad regulada (o Estado ético, o sociedad civil). Las expresiones "Estado ético" o "sociedad civil" significarían entonces que esta "imagen" de Estado sin Estado estaba ya presente en el pensamiento de los más grandes científicos de la política y del derecho cuando se situaban en el terreno de la ciencia pura (utopía pura en la medida en que se basa en el presupuesto de que todos los hombres son realmente iguales y, por tanto, igualmente razonables y morales, o sea, capaces de aceptar la ley espontáneamente, libremente, y no por coacción, como impuesta por otra clase, como cosa externa a la conciencia). Hay que recordar que la expresión de "sereno" para calificar el Estado liberal es de Lassalle, o sea, de un estatalista dogmático y no dialéctico (examinar bien la doctrina de Lassalle sobre este punto y sobre el Estado en general, en contraste con el marxismo). En la doctrina del Estado-sociedad regulada se partirá de una fase en la cual "Estado" será lo mismo que "gobierno", y se identificará con "sociedad civil", a una fase de Estado-vigilante nocturno, organización coactiva que tutelará el desarrollo de los elementos de sociedad regulada en incremento continuo, la cual, por tanto, reducirá gradualmente sus intervenciones autoritarias y coactivas. Ni tampoco debe sugerir eso la idea de un nuevo "liberalismo", aunque será el comienzo de una fase de libertad orgánica.

[Cuaderno 6, 1932]

Paso de la guerra de movimiento (y del ataque frontal) a la guerra de posición

también en el campo político

Esta me parece la cuestión de teoría más importante planteada por el periodo de la postguerra, y la más difícil de resolver acertadamente.

Está relacionada con las cuestiones suscitadas por Bronstein[14], el cual puede considerarse, de un modo u otro, como el teórico político del ataque frontal en un periodo en el cual ese ataque solo es causa de derrotas.

Este paso en la ciencia política no está relacionado con el ocurrido en el campo militar, sino indirectamente (mediatamente), aunque, desde luego, hay una relación, y esencial, entre ambos. La guerra de posición requiere sacrificios enormes y masas inmensas de población; por eso hace falta en ella una inaudita concentración de la hegemonía y, por tanto, una forma de gobierno más "intervencionista", que tome más abiertamente la ofensiva contra los grupos de oposición y organice permanentemente la "imposibilidad" de disgregación interna, con controles de todas clases, políticos, administrativos, etc., consolidación de las "posiciones" hegemónicas del grupo dominante, etc. Todo eso indica que se ha entrado en una fase culminante de la situación político-histórica, porque en la política la "guerra de posición", una vez conseguida la victoria en ella, es definitivamente decisiva. O sea: en la política se tiene guerra de movimiento mientras se trata de conquistar posiciones no decisivas y, por tanto, no se movilizan todos los recursos de la hegemonía del Estado; pero cuando, por una u otra razón, esas posiciones han perdido todo valor y solo importan las posiciones decisivas, entonces se pasa a la guerra de cerco, comprimida, difícil, en la cual se requieren cualidades excepcionales de paciencia y espíritu de invención. En la política el cerco es recíproco, a pesar de todas las apariencias, y el mero hecho de que el dominante tenga que sacar a relucir todos sus recursos prueba el cálculo que ha hecho acerca del adversario.

[Cuaderno 6, 1932]

Sobre la ‘superstición científica’

Hay que notar que junto a la más superficial infatuación por la ciencia existe en realidad la mayor de las ignorancias respecto de los hechos y de los métodos científicos, cosas ambas muy difíciles y que cada vez tienden a serlo más por la progresiva especialización en los nuevos campos de investigación. La superstición científica conlleva ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles que hasta la superstición religiosa acaba ennoblecida. El progreso científico ha hecho nacer la creencia expectante en un nuevo tipo de Mesías que convertirá esta tierra en el país de Jauja; como si las fuerzas de la naturaleza, sin que intervenga la fatiga humana, sino por obra de mecanismos cada vez más perfeccionados, fuera a dar a la sociedad, y en abundancia, todo lo necesario para satisfacer sus necesidades y vivir cómodamente. Hay que combatir esta infatuación, cuyos peligros son evidentes, pues la fe abstracta y supersticiosa en la fuerza taumatúrgica del hombre lleva paradójicamente a esterilizar las bases mismas de la fuerza humana y contribuye a destruir todo amor al trabajo concreto y necesario, como si se hubiera fumado una nueva especie de opio. Y hay que combatirla con varios medios, de los cuales el más importante debería ser: facilitar un mejor conocimiento de las nociones científicas esenciales. Para ello lo que conviene es que el trabajo de divulgación de la ciencia lo hagan los propios científicos y estudiosos serios, y no periodistas sabelotodo o autodidactas presuntuosos. En realidad, como se espera demasiado de la ciencia, se la concibe como una superior hechicería y por eso no se logra valorar de manera realista lo que la ciencia ofrece en concreto.

[Cuaderno 11, 1932-1933]

Espontaneidad y dirección consciente

Se pueden dar varias definiciones de la expresión “espontaneidad”, porque el fenómeno al que se refiere es multilateral. Hay que observar, por de pronto, que la espontaneidad “pura” no se da en la historia: coincidirá con la mecanicidad “pura”. En el movimiento “más espontáneo” los elementos de “dirección consciente” son simplemente incontrolables, no han dejado documentos identificables. Puede por eso decirse que el elemento de la espontaneidad es característico de la “historia de las clases subalternas”, y hasta de los elementos más marginales y periféricos de esas clases, los cuales no han llegado a la consciencia de la clase “para sí” y por ello no sospechan siquiera que su historia pueda tener importancia alguna, ni que tenga ningún valor dejar de ella restos documentales.

Existe, pues, una “multiplicidad” de elementos de “dirección consciente” en esos movimientos, pero ninguno de ellos es predominante ni sobrepasa el nivel de la “ciencia popular” de un determinado estrato social, del “sentido común”, o sea, de la concepción del mundo tradicional de aquel determinado estrato. Este es precisamente el elemento que De Man contrapone empíricamente al marxismo, sin darse cuenta (aparentemente) de que está cayendo en la misma posición de los que, tras describir el folclore, la hechicería, etc., y tras demostrar que estos modos de concebir tienen una raíz históricamente robusta y están tenazmente aferrados a la psicología de determinados estratos populares, creyeran haber “superado” con eso la ciencia moderna y tomaran por “ciencia moderna” los burdos artículos de las revistas de difusión popular de la ciencia y las publicaciones por entregas. Este es un verdadero caso de teratología intelectual, del cual hay más ejemplos: los “hechiceristas” relacionados con Maeterlinck, que sostienen que hay que recoger el hilo de la alquimia y de la hechicería, roto por la violencia, para poner a la ciencia en un camino más fecundo de descubrimientos, etc. Pero De Man tiene un mérito incidental: muestra la necesidad de estudiar y elaborar los elementos de la psicología popular, históricamente y no sociológicamente, activamente (o sea, para transformarlos, educándolos, en una mentalidad moderna) y no descriptivamente como hace él; pero esta necesidad estaba por lo menos implícita (y tal vez incluso explícitamente declarada) en la doctrina de Ilici[15], cosa que De Man ignora por

completo. El hecho de que existan corrientes y grupos que sostienen la espontaneidad como método demuestra indirectamente que en todo movimiento "espontáneo" hay un elemento primitivo de dirección consciente, de disciplina. A este respecto hay que practicar una distinción entre los elementos puramente "ideológicos" y los elementos de acción práctica, entre los estudiosos que sostienen como "método" inmanente y objetivo del devenir histórico y los politicastros que la sostienen como método "político". En los primeros se trata de una concepción equivocada; en los segundos se trata de una contradicción inmediata y mezquina que trasluce un origen práctico evidente, a saber, la voluntad práctica de sustituir una determinada dirección por otra. También en los estudiosos tiene el error un origen práctico, pero no inmediato como en el caso de los políticos. El apoliticismo de los sindicalistas franceses de anteguerra contenía ambos elementos: era un error teórico y una contradicción (contenía el elemento "soreliano" y el elemento de concurrencia entre la tendencia anarquista-sindicalista y la corriente socialista). Era, además, consecuencia de los terribles hechos de París de 1871: la continuación, con métodos nuevos y con una teoría brillante, de los treinta años de pasividad (1870-1900) de los obreros franceses. La lucha puramente "económica" no podía disgustar a la clase dominante, sino al contrario. Lo mismo puede decirse del movimiento catalán, que no "disgustaba" a la clase dominante española más que por el hecho de que reforzaba objetivamente el separatismo republicano catalán, produciendo un bloque industrial republicano propiamente dicho contra los terratenientes, la pequeña burguesía y el ejército monárquico.

El movimiento torinés fue acusado al mismo tiempo de ser "espontaneísta" y "voluntarista" o bergsoniano (!). La acusación contradictoria muestra, una vez analizada, la fecundidad y la justeza de la dirección que se le dio. Esa dirección no era "abstracta", no consistía en una repetición mecánica de las fórmulas científicas o teóricas; no confundía la política, la acción real, con la disquisición teorética; se aplicaba a hombres reales, formados en determinadas relaciones históricas, con determinados sentimientos, modos de concebir, fragmentos de concepción del mundo, etc., que resultaban de las combinaciones "espontáneas" de un determinado ambiente de producción material, con la "casual" aglomeración de elementos sociales dispares. Este elemento de "espontaneidad" no se descuidó, ni menos se despreció: fue educado, orientado, depurado de todo elemento extraño que pudiera corromperlo, para hacerlo homogéneo, pero de un modo vivo e históricamente eficaz, con la teoría moderna. Los mismos dirigentes hablaban de la "espontaneidad" del movimiento, y era justo que hablaran así: esa afirmación era un estimulante, un energético, un elemento de

unificación en profundidad; era ante todo la negación de que se tratara de algo arbitrario, artificial, y no históricamente necesario. Daba a la masa una conciencia “teorética” de creadora de valores históricos e institucionales, de fundadora de Estados. Esta unidad de la “espontaneidad” y la “dirección consciente”, o sea, de la “disciplina”, es precisamente la acción política real de las clases subalternas en cuanto política de masas y no simple aventura de grupos que se limitan a apelar a las masas.

A este propósito se plantea una cuestión teórica fundamental: ¿puede la teoría moderna encontrarse en oposición con los sentimientos “espontáneos” de las masas? (“Espontáneos” en el sentido de no debidos a una actividad educadora sistemática por parte de un grupo dirigente ya consciente, sino formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el sentido común, o sea, por la concepción tradicional popular del mundo, cosa que muy pedestremente se llama “instinto” y no es sino una adquisición histórica también él, solo que primitiva y elemental.) No puede estar en oposición: hay entre una y otros diferencia “cuantitativa”, de grado, no de cualidad: tiene que ser posible una “reducción”, por así decirlo, recíproca, un paso de los unos a la otra, y viceversa. (Recordar que Kant quería que sus teorías filosóficas estuvieran de acuerdo con el sentido común; la misma posición se tiene en Croce; recordar la afirmación de Marx en la Sagrada Familia, según la cual las fórmulas de la política francesa de la revolución se reducen a los principios de la filosofía clásica alemana.) Descuidar —y aun más, despreciar— los movimientos llamados “espontáneos”, o sea, renunciar a darles una dirección consciente, a elevarlos a un plano superior insertándolos en la política, puede a menudo tener consecuencias serias y graves. Ocurre casi siempre que un movimiento “espontáneo” de las clases subalternas coincide con un movimiento reaccionario de la derecha de la clase dominante, y ambos por motivos concomitantes: por ejemplo, una crisis económica determina descontento en las clases subalternas y movimientos espontáneos de masas, por una parte, y, por otra, determina complots de los grupos reaccionarios, que se aprovechan de la debilitación objetiva del gobierno para intentar golpes de Estado. Entre las causas eficientes de estos golpes de Estado hay que incluir la renuncia de los grupos responsables a dar una dirección consciente a los movimientos espontáneos para convertirlos así en un factor político positivo. Ejemplo de las Vísperas sicilianas y discusiones de los historiadores para averiguar si se trató de un movimiento espontáneo o de un movimiento concertado: me parece que en las Vísperas sicilianas se combinaron los dos elementos: la insurrección espontánea del pueblo siciliano contra los provenzales —ampliada con tanta velocidad que dio la impresión de ser simultánea y, por

tanto, de basarse en un acuerdo, aunque la causa fue la opresión, ya intolerable en toda el área nacional— y el elemento consciente de diversa importancia y eficacia, con el predominio de la conjuración de Giovanni da Procida con los aragoneses. Otros ejemplos pueden tomarse de todas las revoluciones del pasado en las cuales las clases subalternas eran numerosas y estaban jerarquizadas por la posición económica y por la homogeneidad. Los movimientos “espontáneos” de los estratos populares más vastos posibilitan la llegada al poder de la clase subalterna más adelantada por la debilitación objetiva del Estado. Este es un ejemplo “progresivo”, pero en el mundo moderno son más frecuentes los ejemplos regresivos.

Concepción histórico-política escolástica y académica, para la cual no es real y digno sino el movimiento consciente al ciento por ciento y hasta determinado por un plano trazado previamente con todo detalle o que corresponde (cosa idéntica) a la teoría abstracta. Pero la realidad abunda en combinaciones de lo más raro, y es el teórico el que debe identificar en esas rarezas la confirmación de su teoría, “traducir” a lenguaje teórico los elementos de la vida histórica, y no al revés, exigir que la realidad se presente según el esquema abstracto. Esto no ocurrirá nunca y, por tanto, esa concepción no es sino una expresión de pasividad. (Leonardo sabía descubrir el número de todas las manifestaciones de la vida cósmica, incluso cuando los ojos del profano no veían más que arbitrio y desorden.)

[Cuaderno 3, c. 1932]

Introducción al estudio de la filosofía

16

Conviene destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especializados o de filósofos profesionales y sistemáticos. Conviene, por tanto, demostrar de entrada que todos los hombres son “filósofos”, definiendo los límites y los caracteres de esa “filosofía espontánea”, propia de “todo el mundo”, a saber, de la filosofía contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no solo de palabras gramaticalmente vacías de contenido; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y también, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de actuar que asoman en eso que generalmente se llama “folclore”. Una vez demostrado que todos son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, por el hecho de que aún era la más elemental manifestación de una actividad intelectual cualquiera, el “lenguaje”, está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el momento de la crítica y de la conciencia, es decir, a la pregunta: ¿es preferible “pensar” sin tener conciencia crítica de ello, de manera dispersa y ocasional, esto es, “participar” de una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de tantos grupos sociales en los que uno queda automáticamente integrado desde el momento de su entrada en el mundo consciente (y que puede ser el pueblo la provincia de uno, puede tener su origen en la parroquia o en la “actividad intelectual” del cura o del viejo patriarca cuya “sabiduría” pasa por ley, en la mujer que ha heredado la sabiduría de las brujas o en el intelectualillo avinagrado por su propia estolidez e impotencia para actuar), o es preferible elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica y, por ende, en función de ese esfuerzo del propio cerebro, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de uno mismo y no aceptar ya pasiva e inadvertidamente el moldeamiento externo de la propia personalidad?

Nota I. Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un

determinado grupo, precisamente al integrado por todos los elementos sociales que comparten una misma manera de pensar y de actuar. Se es conformista de alguna clase de conformismo, se es siempre hombre-masa u hombre-colectivo. La cuestión es esta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y dispersa, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta de manera extravagante: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, mezquinamente localistas, e intuiciones de una filosofía futura como la que será propia del género humano unificado a escala planetaria. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto alcanzado por el pensamiento mundial más avanzado. Significa también, por tanto, criticar toda la filosofía que ha habido hasta ahora, en la medida en que esta ha dejado estratos consolidados en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de aquello que realmente es, a saber, un "conócete a ti mismo" como producto del proceso histórico desarrollado hasta hoy, que ha dejado en ti una infinidad de huellas, recibidas sin beneficio de inventario. De entrada conviene hacer ese inventario.

Nota II. No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y ajustado, no se puede ser filósofo, esto es, tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que ella representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, que son perfectamente determinados y "originales" en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento formado a partir de problemas de un pasado con frecuencia muy remoto y superado? Si eso ocurre, significa que se es "anacrónico" en el propio tiempo de uno, que se es un fósil y no un ser viviente en la modernidad. O, por lo menos, que está uno "compuesto" de manera extravagante. Y de hecho ocurre que ciertos grupos sociales que en algunos aspectos expresan la modernidad más desarrollada, en otros se hallan retrasados respecto de su posición social y son, por consiguiente, incapaces de una completa autonomía histórica.

Nota III. Si es verdad que todo lenguaje contiene los elementos de una

concepción del mundo y de una cultura, será también verdad que, por el lenguaje de cada uno, se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla solo el dialecto o comprende la lengua nacional en grados diversos participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos estrecha y provinciana, fosilizada, anacrónica en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán estrechos, más o menos corporativos o economicistas, no universales. Si no siempre es posible aprender más lenguas extranjeras para ponerse en contacto con vidas culturales diferentes, conviene al menos aprender bien la lengua nacional. Una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, es decir, una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, esto es, ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer eso.

Nota IV. Crear una nueva cultura no significa solo hacer individualmente descubrimientos “originales”, significa también, y de manera especial, difundir críticamente verdades ya descubiertas, “socializarlas” por así decir y hacer que se conviertan, por tanto, en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Conducir a una masa de hombres a pensar coherentemente y de manera unitaria el presente real es un hecho “filosófico” mucho más importante y “original” que el descubrimiento, por parte de un “genio” filosófico, de una nueva verdad que queda en patrimonio de pequeños grupos intelectuales.

Conexión entre el sentido común, la religión y la filosofía. La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser ni la religión ni el sentido común. Ver cómo, en la realidad, ni siquiera la religión y el sentido común coinciden, sino que la religión es un elemento del disperso sentido común. Además, “sentido común” es un nombre colectivo, como “religión”: no existe un único sentido común, porque también él es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y en ese sentido coincide con el “buen sentido”, que se contrapone al sentido común.

Relaciones entre ciencia-religión-sentido común. La religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no pueden reducirse a unidad y coherencia ni siquiera en la conciencia individual, por no hablar ya de la conciencia colectiva: no pueden reducirse a unidad y coherencia “libremente”, porque “autoritariamente” sí podría ocurrir, como de hecho ha ocurrido en el pasado dentro de ciertos límites. El problema de la religión entendida no en el

sentido confesional, sino en el laico de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta acorde con ella; pero ¿por qué llamar a esa unidad de fe “religión” y no llamarla “ideología” o, directamente, “política”?

En realidad no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y se hace siempre una elección entre ellas. ¿Cómo se realiza esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o algo más complejo? Y ¿no ocurre con frecuencia que entre el hecho intelectual y la norma de conducta exista contradicción? ¿Cuál será entonces la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la actividad real de cada uno, que está implícita en su actuación? Y puesto que el actuar es siempre un actuar político, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida toda ella en su política? Ese contraste entre el pensar y el actuar, es decir, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada con palabras y la otra puesta de manifiesto en la manera efectiva de actuar, no siempre se debe a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados aisladamente, o también para grupos más o menos numerosos, pero no es satisfactoria cuando el contraste aparece en las manifestaciones de la vida de amplias masas: entonces ese contraste no puede menos de ser la expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social. Significa que un grupo social, que tiene su propia concepción del mundo, aunque sea embrionaria, que se manifiesta en la acción, y por tanto solo de forma ocasional y esporádica, o sea, cuando el grupo se mueve como un todo orgánico, ha adoptado, por razones de sumisión y subordinación intelectual, una concepción extraña, prestada por otro grupo, que es la que afirma con sus palabras, la que cree incluso seguir, porque la sigue en “tiempos normales”, es decir, cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino precisamente sometida y subordinada. He ahí, por tanto, que no se puede separar la filosofía de la política y se puede mostrar también que la elección y la crítica de una concepción del mundo es también un hecho político.

Conviene, pues, explicar cómo es que en todo momento coexisten muchos sistemas y corrientes de filosofía, cómo nacen, cómo se difunden, por qué en su difusión siguen ciertas líneas de fractura y ciertas direcciones, etc. Eso demuestra la necesidad de sistematizar crítica y coherentemente las propias intuiciones del mundo y de la vida, fijando con exactitud qué debe entenderse por “sistema” para que no se entienda en el sentido pedantesco y profesoral de la palabra. Pero esta elaboración debe hacerse y puede solo hacerse en el marco de la historia de la filosofía, que muestra la elaboración que ha experimentado el

pensamiento a lo largo de los siglos y el esfuerzo colectivo que ha costado nuestro modo actual de pensar, que resume y compendia toda esa historia pasada, incluso en sus errores y delirios, los cuales, de otro lado, por haberse cometido en el pasado y haber sido corregidos, no está dicho que no se reproduzcan en el presente y no exijan ser corregidos todavía.

¿Cuál es la idea que el pueblo se hace de la filosofía? Se puede reconstruir a través de los modos de decir del lenguaje común. Uno de los más difundidos es aquel de "tomar las cosas con filosofía", que, bien analizado, no hay que desdeñar del todo. Es cierto que contiene una invitación implícita a la resignación y a la paciencia, pero parece que el punto más importante es, en cambio, la invitación a la reflexión, a darse cuenta de que lo que sucede es en el fondo racional y que como tal hay que afrontarlo, concentrando las propias fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Se podrían agrupar esos modos populares de decir con las expresiones parecidas de los escritores de carácter popular —tomándolas de los grandes diccionarios— en las que entran los términos de "filosofía" y "filosóficamente", y se podrá ver que estos tienen un significado muy preciso, de superación de las pasiones animales y elementales en una concepción de la necesidad que da al propio actuar una dirección consciente. Es ese el núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse buen sentido, y que merece desarrollarse y hacerse unitario y coherente. Así se pone de manifiesto que también por eso es imposible separar lo que se llama filosofía "científica" de la filosofía "vulgar" y popular, que es solo un conjunto disperso de ideas y opiniones.

Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía, que se haya convertido en un movimiento cultural, una "religión", una "fe", esto es, que haya producido una actividad práctica y una voluntad y que esté contenida en ellas como "premisa" teórica implícita (una "ideología", se podría decir, si al término ideología se le da precisamente el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida, individuales y colectivas), a saber, el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado precisamente por aquella ideología determinada. La fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa "religiosa" y luchan para que los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha para

impedir que “oficialmente” se formen dos religiones, la de los “intelectuales” y la de las “almas sencillas”. Esa lucha no se ha desarrollado sin graves inconvenientes para la Iglesia misma, pero esos inconvenientes forman parte del proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene, en bloque, una crítica corrosiva de las religiones; tanto más resalta por ello la capacidad organizadora del clero en la esfera de la cultura y la relación abstractamente racional y justa que la Iglesia ha sabido establecer en su ámbito entre intelectuales y personas sencillas. Los jesuitas han sido sin duda los mayores artífices de ese equilibrio y, para conservarlo, han imprimido a la Iglesia un movimiento progresivo que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con ritmo tan lento y metódico que las modificaciones no son percibidas por la masa de las personas sencillas, si bien aparecen como “revolucionarias” y demagógicas a los “integristas”.

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre los de abajo y los de arriba, entre las “personas sencillas” y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental, ello se ha producido a escala europea con el fracaso inmediato del Renacimiento y, en parte, también de la Reforma en su confrontación con la Iglesia romana. Esa debilidad se manifiesta en la cuestión escolástica, en cuanto que por parte de las filosofías inmanentistas no se ha intentado siquiera construir una concepción que pudiese sustituir a la religión en la educación infantil, y de ahí el sofisma seudohistoricista por el cual ciertos pedagogos arreligiosos (aconfesionales), y en realidad ateos, aceptan la enseñanza de la religión porque la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad, que se renueva en cada infancia no metafórica. El idealismo se ha mostrado también contrario a los movimientos culturales de “acercamiento al pueblo”, que se manifestaron en las llamadas universidades populares e instituciones semejantes, y no solo por sus aspectos de degradación, porque en tal caso deberían simplemente haber intentado hacerlo mejor. Sin embargo, esos movimientos eran dignos de interés y merecían estudiarse: tuvieron éxito en el sentido de que demostraron, por parte de las “personas sencillas”, un entusiasmo sincero y una fuerte voluntad de elevarse a una forma superior de cultura y de concepción del mundo. Carecían, sin embargo, de organicidad de cualquier tipo, tanto de pensamiento filosófico como de solidez organizativa y de centralización cultural; se tenía la impresión de que recordaban a los primeros contactos entre los comerciantes ingleses y los negros de África: se daban baratijas a cambio de pepitas de oro. Por otra parte, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural solo podían darse si entre los intelectuales y las personas sencillas hubiese

habido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica; es decir, si los intelectuales hubiesen sido orgánicamente los intelectuales de aquellas masas, si hubiesen elaborado y hecho coherentes los principios y los problemas que aquellas masas planteaban con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social. Se volvía a plantear la misma pregunta de antes: un movimiento filosófico ¿es tal solo en la medida en que se aplica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales o solo es tal, por el contrario, en la medida en que, al trabajar en la elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida nunca de permanecer en contacto con las "personas sencillas", antes bien encuentra en ese contacto el venero de los problemas a estudiar y resolver? Solo mediante ese contacto una filosofía se hace "histórica", se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace "vida".

(Quizá sea útil desde el punto de vista "práctico" distinguir la filosofía del sentido común para mejor indicar el tránsito de uno a otro momento: en la filosofía destacan especialmente los rasgos de elaboración individual del pensamiento, mientras que en el sentido común destacan los rasgos difusos y dispersos de un pensamiento genérico propio de una determinada época en un determinado ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en el sentido común de un ambiente igualmente restringido —de todos los intelectuales—. Se trata, por tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un sentido común renovado con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: y eso no puede ocurrir si no se siente siempre la exigencia del contacto cultural con las "personas sencillas".)

Una filosofía de la praxis no puede por menos de presentarse inicialmente con una actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar anterior y del pensamiento concreto existente (o mundo cultural existente). Presentarse, pues, ante todo como crítica del "sentido común" (tras haberse basado en el sentido común para demostrar que "todos" son filósofos y que no se trata de introducir ex novo una ciencia en la vida individual de "todos", sino de renovar y hacer "crítica" una actividad ya existente) y, por tanto, como crítica de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (y de hecho se desarrolla esencialmente en la actividad de individuos particulares especialmente dotados), puede considerarse como las "puntas" de progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad y, a través de estos, también del sentido común

popular. He aquí, pues, que una preparación para el estudio de la filosofía debe exponer sintéticamente los problemas nacidos en el proceso de desarrollo de la cultura general, que se refleja solo parcialmente en la historia de la filosofía y que, sin embargo, en ausencia de una historia del sentido común (imposible de construir por la ausencia de material documental), sigue siendo la fuente principal de referencias para criticar aquellos problemas, demostrar su valor real (si es que aún lo tienen) o el significado que han tenido como eslabones superados de una cadena y determinar los nuevos problemas actuales o el planteamiento actual de los viejos problemas.

La relación entre filosofía “superior” y sentido común queda asegurada por la “política”, así como también queda asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de las “personas sencillas”. Con todo, las diferencias entre ambos casos son fundamentales. Que la Iglesia tenga que enfrentarse con el problema de las “personas sencillas” significa precisamente que ha habido una ruptura en la comunidad de los “fieles”, ruptura que no puede remediarse elevando a las “personas sencillas” al nivel de los intelectuales (la Iglesia no se propone siquiera esa tarea, ideal y económicamente inasequible a sus fuerzas actuales), sino aplicando una disciplina de hierro a los intelectuales para que no rebasen ciertos límites en la distinción y no la lleven a extremos catastróficos e irreparables. En el pasado, esas “rupturas” de la comunidad de los fieles se soldaban mediante fuertes movimientos de masas que determinaban o se canalizaban en la formación de nuevas órdenes religiosas en torno a fuertes personalidades (Domingo, Francisco). (Los movimientos heréticos de la Edad Media como reacción simultánea al politicismo de la Iglesia y a la filosofía escolástica, que fue una de sus expresiones, sobre la base de los conflictos sociales determinados por el nacimiento de los municipios, constituyeron una ruptura entre masa e intelectuales en la Iglesia, ruptura “cicatrizada” por el nacimiento de movimientos populares religiosos reabsorbidos por la Iglesia en la formación de las órdenes mendicantes y en una nueva unidad religiosa.) Pero la Contrarreforma esterilizó ese pulular de fuerzas populares: la Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa, de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y “diplomático”, que ha señalado con su nacimiento la rigidificación del organismo católico. Las nuevas órdenes surgidas con posterioridad tienen escasísimo significado “religioso” y un gran significado “disciplinario” sobre la masa de los fieles, son ramificaciones y tentáculos de la Compañía de Jesús o se han convertido en tales, como instrumentos de “resistencia” para conservar las posiciones políticas adquiridas, no como fuerzas renovadoras de desarrollo. El catolicismo se ha convertido en “jesuitismo”. El

modernismo no ha creado “órdenes religiosas” sino un partido político, la democracia cristiana. (Recordar la anécdota, contada por Steed en sus Memorias, del cardenal que explica al protestante inglés filocatólico que los milagros de san Genaro son útiles para el simple pueblo napolitano, no para los intelectuales, que también en el Evangelio hay “exageraciones”, y a la pregunta: “Pero ¿no somos cristianos?”, responde: “Nosotros somos prelados”, es decir, “políticos” de la Iglesia de Roma.)

La posición de la filosofía de la praxis es antitética de la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a las “personas sencillas” en su filosofía primitiva del sentido común, sino a conducirlos a una concepción superior de la vida. Si afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y personas sencillas, no es para limitar la actividad científica y para mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de las masas y no solo de reducidos grupos de intelectuales.

El hombre activo de la masa actúa en la práctica, pero no tiene una clara conciencia teórica de ese actuar suyo, que sin embargo es un conocer acerca del mundo por cuanto lo transforma. Más aún, su conciencia teórica puede hallarse históricamente en contradicción con su actuar. Casi se puede decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria), una implícita en su actuar y que lo une realmente con todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y otra superficialmente explícita o verbal que ha heredado del pasado y ha acogido sin crítica. Sin embargo, esa concepción “verbal” no deja de tener consecuencias: vincula a un grupo social determinado, influye en la conducta moral, en la dirección de la voluntad, de manera más o menos enérgica, que puede llegar a un punto en que la contradictoriedad de la conciencia no permita acción ninguna, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de uno mismo sobreviene, pues, a través de una lucha de “hegemonías” políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, después en el de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de formar parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir, la conciencia política) es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconciencia en que teoría y práctica acaban por unificarse. Tampoco la unidad de teoría y práctica es, pues, un dato de hecho mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido apenas instintivo de “distinción”, de “separación”, de independencia, y avanza hasta llegar a la

posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. He ahí por qué hay que resaltar que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico además de práctico-político, porque implica y supone necesariamente una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha hecho, siquiera dentro de unos límites aún estrechos, crítica.

Sin embargo, en los desarrollos más recientes de la filosofía de la praxis, la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica no ha pasado aún de una fase inicial: subsisten aún residuos de mecanicismo, ya que se habla de la teoría como "complemento", "accesorio" de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica. Parece justo plantear también esta cuestión históricamente, como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa, histórica y políticamente, creación de una elite de intelectuales: una masa humana no se "distingue" y no llega a ser independiente "por sí" sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de los intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, de desbandadas y reagrupamientos, en que la "fidelidad" de la masa (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que adopta la adhesión de la masa y su colaboración en el desarrollo del fenómeno cultural en su conjunto) se ve puesta de vez en cuando a dura prueba. El proceso de desarrollo está ligado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero cada salto hacia una nueva "amplitud" y complejidad del estrato de los intelectuales especializados va ligado a un movimiento análogo de la masa de personas sencillas, que se eleva a niveles superiores de cultura y ensancha simultáneamente su área de influencia, con puntas individuales o incluso grupos más o menos importantes que se incorporan al estrato de los intelectuales especializados. En ese proceso, empero, se reparten continuamente momentos en que, entre la masa y los intelectuales (o algunos, o un grupo de ellos), se produce una separación, una pérdida de contacto, y de ahí la impresión de ser "accesorio" complementario, subordinado. Insistir en el elemento "práctico" del nexo teoría-práctica tras haber escindido, separado y no solo distinguido los dos elementos (operación, por cierto, meramente mecánica y convencional) significa que se está atravesando por una fase histórica relativamente primitiva, una fase todavía económico-corporativa, en que se transforma cuantitativamente el cuadro general de la "estructura" y la cualidad-

superestructura adecuada está en vías de aparición, pero todavía no se halla formada orgánicamente. Hay que destacar la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos en la elaboración y difusión de las concepciones del mundo, en la medida en que elaboran esencialmente la ética y la política conforme a dichas concepciones, esto es, funcionan casi como “experimentadores” históricos de estas. Los partidos seleccionan individualmente la masa actuante, y la selección tiene lugar conjuntamente tanto en el campo práctico como en el teórico, con una relación entre teoría y práctica tanto más estrecha cuanto más vital y radicalmente innovadora y antagónica de los viejos modos de pensar sea la concepción de que se trate. Por eso se puede decir que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, esto es, el crisol de la unificación entre teoría y práctica entendida como proceso histórico real, y se comprende hasta qué punto es necesaria la formación por adhesión individual y no de tipo “laborista”, porque, si se trata de dirigir orgánicamente “toda la masa económicamente activa”, se trata de dirigirla no según los viejos esquemas sino innovando, y la innovación no puede hacerse masiva, en sus primeros estadios, si no es por mediación de una elite en que la concepción implícita en toda actividad humana se haya convertido ya, en cierta medida, en conciencia actual coherente y sistemática y en voluntad precisa y decidida. Una de esas fases se puede estudiar en el debate a través del cual se han producido los desarrollos más recientes de la filosofía de la praxis, debate recogido en un artículo de D. S. Mirski, colaborador de Cultura. Se puede ver cómo se ha producido el paso de una concepción mecanicista y puramente exterior a una concepción activista, que se acerca más, como se ha observado, a una justa comprensión de la unidad entre teoría y práctica, si bien no ha captado todavía todo el significado sintético. Se puede observar cómo el elemento determinista, fatalista, mecanicista ha sido un “perfume” ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión o de excitante (pero al modo de los estupefacientes), necesaria y justificada históricamente por el carácter “subalterno” de determinados estratos sociales. Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y la lucha misma acaba, por tanto, identificándose con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. “De momento he sido derrotado, pero la fuerza de las cosas a la larga a mi favor, etc.” La voluntad real se transforma en un acto de fe, en una cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como un sustitutivo de la predestinación, de la providencia, etc., propias de las religiones confesionales. Conviene insistir sobre el hecho de que también en ese caso existe realmente una fuerte actividad

volitiva, una intervención directa sobre la “fuerza de las cosas”, pero de manera implícita, velada, que se avergüenza de sí misma, y por tanto la conciencia es contradictoria, carente de unidad crítica, etc. Pero cuando el “subalterno” se convierte en dirigente y responsable de la actividad económica de las masas, llega un momento en que el mecanicismo aparece como un peligro inminente, sobreviene una revisión de todo el modo de pensar porque ha sobrevenido una mutación en el modo social de ser. Los límites y el dominio de la “fuerza de las cosas” quedan reducidos: ¿por qué? Porque en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no es una cosa, sino una persona histórica, un protagonista; si ayer era irresponsable por ser “resistente” a una voluntad extraña, hoy se siente responsable porque ya no es resistente sino agente, necesariamente activo y emprendedor. Pero ¿incluso ayer no había sido nada más que mera “resistencia”, mera “cosa”, mera “irresponsabilidad”? Ciertamente no, antes bien hay que poner de relieve que el fatalismo no es sino un revestimiento de debilidad para una voluntad activa y real. He ahí por qué conviene siempre demostrar la futilidad del determinismo mecánico, que, aunque explicable como filosofía ingenua de las masas y, solo como tal, elemento intrínseco de fuerza, una vez queda asumido como filosofía refleja y coherente por parte de los intelectuales, se convierte en causa de pasividad, de estulta autosuficiencia, y eso sin esperar a que el subalterno se haya convertido en dirigente y responsable. Incluso una parte de la masa subalterna es siempre dirigente y responsable, y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no solo como anticipación teórica, sino como necesidad actual.

Que la concepción mecanicista ha sido una religión de subalternos se hace patente en un análisis del desarrollo de la religión cristiana, que en cierto periodo histórico y en condiciones históricas determinadas ha sido y continúa siendo una “necesidad”, una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida que impone los cuadros generales para la actividad práctica real. En el siguiente pasaje de un artículo de la Civiltà Cattolica (“Individualismo pagano e individualismo cristiano”, fasc. del 5 de marzo de 1932) me parece perfectamente expresada esa función del cristianismo: “La fe en un porvenir seguro, en la inmortalidad del alma, destinada a la felicidad, en la seguridad de poder llegar al gozo eterno, fue el resorte impulsor de un trabajo de intensa perfección interior y de elevación espiritual. El verdadero individualismo cristiano ha encontrado aquí el impulso para sus victorias. Todas las fuerzas del cristianismo se concentraron en torno a ese noble fin. Liberado de las fluctuaciones especulativas que enervan el alma con la duda, e iluminado por principios inmortales, el hombre sintió renacer las

esperanzas; seguro de que una fuerza superior lo guiaba en la lucha contra el mal, se hizo violencia a sí mismo y venció al mundo”. Pero también en este caso es al cristianismo ingenuo al que se hace referencia; no al cristianismo jesuitizado, convertido en puro narcótico para las masas populares.

Pero la postura del calvinismo, con su concepción férrea de la predestinación y de la gracia que determina una vasta expansión del espíritu de iniciativa (o se convierte en la forma de ese movimiento), resulta todavía más expresiva y significativa. (Puede verse a este propósito: Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, publicado en los Nuovi Studi, fasc. de 1931 y siguientes, y el libro de Groethuysen sobre los orígenes religiosos de la burguesía en Francia.)

¿Por qué y cómo se difunden, haciéndose populares, las nuevas concepciones del mundo? En ese proceso de difusión (que es, al mismo tiempo, de sustitución de lo viejo y, muy a menudo, de combinación entre lo nuevo y lo viejo), ¿cómo y en qué medida influyen la forma racional en que se expone y presenta la nueva concepción, la autoridad (en tanto en cuanto se la reconozca y aprecie, siquiera genéricamente) del expositor y de los pensadores y científicos que el expositor invoca en su apoyo, y el pertenecer a la misma organización de quien sostiene la nueva concepción (aunque por haber entrado en la organización por un motivo distinto de compartir la misma concepción)? En realidad, estos elementos varían según el grupo social de que se trate y según su nivel cultural. Pero la investigación interesa sobre todo por lo que respecta a las masas populares, que cambian de concepción con más dificultad y que, en todo caso, nunca cambian aceptando la nueva, por así decir, en su forma “pura”, sino solo y siempre como combinación más o menos heteróclita y extravagante. La forma racional, lógicamente coherente, la redondez del razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo que tenga algún peso, posee su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva; puede serlo de manera subordinada, cuando la persona en cuestión se halla ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo, etc. Otro tanto se puede decir de la autoridad de los pensadores y científicos. Esta es muy grande entre el pueblo, pero de hecho toda concepción tiene sus pensadores y científicos que poner por delante y la autoridad está dividida; además, cada pensador puede distinguir, poner en duda que haya dicho siquiera tal o cual cosa, etc. Se puede concluir que el proceso de difusión de las concepciones nuevas sobreviene por razones políticas, esto es, en última instancia sociales, pero que el elemento formal, de la coherencia lógica, el

elemento de gran autoridad y el organizativo tienen en este proceso un papel muy grande inmediatamente después de haberse adoptado la orientación general, tanto en los individuos particulares como en grupos numerosos. De ello se desprende, sin embargo, que en las masas populares en cuanto tales la filosofía no puede ser vivida más que como una fe. Imagínese, por otra parte, la posición intelectual de un hombre del pueblo; se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta. Cualquier sostenedor de un punto de vista contrario al suyo, por ser intelectualmente superior a él, sabe argumentar mejor sus razones, lo acorrala lógicamente, etc.; ¿deberá por ello el hombre del pueblo modificar sus convicciones? ¿Solo porque no sabe hacerse valer en la discusión inmediata? Pero entonces le podría suceder que tuviera que cambiar cada día, es decir, cada vez que encuentra un adversario ideológico intelectualmente superior. ¿En qué elementos se basa, pues, su filosofía y, concretamente, en la forma para él más importante: la filosofía como norma de conducta? El elemento de mayor peso es sin duda de carácter no racional, de fe. Pero ¿en quién y en qué? Sobre todo en el grupo social al que pertenece, en la medida en que piensa difusamente como él: el hombre del pueblo piensa que tantos no pueden equivocarse, así en bloque, como quisiera hacer creer el adversario con sus argumentos; pues él mismo, ciertamente, no es capaz de sostener y desarrollar las propias razones como el adversario las suyas, pero hay en su grupo quien lo sabría hacer, y sin duda mejor que aquel adversario concreto, y de hecho él recuerda haber oído exponer detenida y coherentemente, de manera que quedó convencido, las razones de su fe. No recuerda las razones en concreto y no sabría repetirlas, pero sabe que existen porque las ha oído exponer y ha quedado convencido. El haber quedado convencido una vez de manera fulgurante es la razón permanente de mantenerse en la convicción, aunque no se sepa argumentarla.

Pero estas consideraciones llevan a la conclusión de una extremada labilidad de las convicciones nuevas de las masas populares, sobre todo si esas nuevas convicciones están en contradicción con las convicciones ortodoxas (aunque estas sean también nuevas), socialmente conformistas de acuerdo con los intereses generales de las clases dominantes. Se puede ver esto reflexionando sobre la suerte de las religiones y de las iglesias. La religión, y una determinada Iglesia, mantiene su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites, de las necesidades del desarrollo histórico general) en la medida en que ejercita permanente y organizadamente la propia fe, repitiendo incansablemente su apologética, luchando en todo momento y siempre con argumentos semejantes, y manteniendo una jerarquía de intelectuales que den a la fe siquiera la apariencia

de la dignidad del pensamiento. Cada vez que la continuidad de las relaciones entre Iglesia y fieles se ha visto interrumpida violentamente, por razones políticas, como ocurrió durante la Revolución francesa, las pérdidas inmediatas de la Iglesia han sido incalculables y, si las condiciones de difícil ejercicio de las prácticas habituales se prolongaran más allá de ciertos límites de tiempo, cabe pensar que esas pérdidas serían definitivas y surgiría una nueva religión, como de hecho ha surgido en Francia en combinación con el viejo catolicismo. De ahí se deducen determinadas necesidades para cualquier movimiento cultural que tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1) no cansarse nunca de repetir los propios argumentos (cambiando la forma literaria): la repetición es el medio didáctico más eficaz para actuar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar incesantemente por elevar intelectualmente estratos populares cada vez más amplios, esto es, por dar personalidad al amorfo elemento de la masa, lo que equivale a procurar suscitar elites de intelectuales de nuevo tipo surgidos directamente de las masas, pero que permanezcan en contacto con ellas a fin de convertirse en las “varillas” del busto. Esta segunda necesidad, de llegar a satisfacerse, es la que realmente modifica el “panorama ideológico” de una época. Pero, por otro lado, esas elites no pueden constituirse y desarrollarse sin que en su interior se verifique una jerarquización de autoridad y competencia intelectual, que puede culminar en un gran filósofo individual si este es capaz de revivir de manera concreta las exigencias de la comunidad ideológica formada por las masas, de comprender que esa comunidad no puede tener la agilidad de movimientos propia de un cerebro individual, y consigue, por tanto, elaborar formalmente la doctrina colectiva del modo más ajustado y adecuado a los modos de pensar de un pensador colectivo.

Es evidente que semejante construcción a escala masiva no puede darse “arbitrariamente”, en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por fanatismo de sus convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masas a una ideología, o bien su no adhesión, es el modo como se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias tarde o temprano acaban siendo eliminadas de la competición histórica, por más que a veces, gracias a una combinación de circunstancias inmediatas favorables, lleguen a gozar de una cierta popularidad, mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un periodo histórico complejo y orgánico acaban siempre por imponerse y prevalecer, aunque atraviesen muchas fases intermedias en que su afirmación tiene lugar solo en combinaciones más o menos extravagantes y heteróclitas.

Esos procesos plantean muchos problemas, de entre los que destacan como más importantes los referentes al modo y la cualidad de las relaciones entre los diversos estratos intelectualmente cualificados, esto es, los referentes a la importancia y la función que debe y puede tener la aportación creativa de los grupos superiores en conexión con la capacidad orgánica de discusión y de desarrollo de nuevos conceptos críticos por parte de los estratos subordinados intelectualmente. Se trata, en efecto, de fijar los límites de la libertad de discusión y propaganda, libertad que no debe entenderse en el sentido administrativo y policíaco, sino en el sentido de autolímite que los dirigentes ponen a su propia actividad, o sea, en el sentido precisamente de fijación de una orientación en política cultural. En otras palabras, ¿quién fijará los "derechos de la ciencia" y los límites de la investigación científica?, y ¿podrán esos derechos y esos límites fijarse realmente? Parece necesario que las tareas de búsqueda de nuevas verdades y de formulaciones mejores, más coherentes y claras de las verdades mismas se dejen a la libre iniciativa de los científicos individuales, por más que estos vuelvan continuamente a poner en discusión aun los principios que parecen más esenciales. Por otra parte, no será difícil poner en claro cuándo semejantes iniciativas de discusión responden a motivos interesados y no de carácter científico. Tampoco resulta impensable, por otro lado, que las iniciativas individuales sean disciplinadas y ordenadas, de manera que pasen a través del tamiz de academias o institutos culturales de tipo diverso y que solo tras haber sido así seleccionadas se hagan públicas, etc.

Sería interesante estudiar en concreto, para un determinado país, la organización cultural que mueve el mundo ideológico y examinar su funcionamiento práctico. Un estudio de la relación numérica entre el personal dedicado profesionalmente al trabajo cultural activo y la población de los distintos países, con un cálculo aproximado de las fuerzas que quedan libres, sería también de utilidad. La escuela en todos sus grados y la Iglesia son las dos principales organizaciones culturales en todos los países por el número de personas a que dan ocupación. Después los periódicos, las revistas y la edición de libros, las instituciones académicas privadas, bien como integrantes de la escuela estatal, bien como instituciones culturales del tipo de la universidad popular. Otras profesiones llevan incorporada en su actividad especializada una fracción de aporte cultural no desdeñable, como es el caso de los médicos, los oficiales del ejército, los magistrados. Pero vale la pena señalar que en todos los países existe, en mayor o menor grado, una gran brecha entre las masas populares y los grupos intelectuales, incluso aquellos que son más numerosos y próximos a la periferia del cuerpo nacional, como los maestros y los curas. Y que eso ocurre porque,

incluso donde los gobernantes pretenden que sí de palabra, el Estado como tal no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo cual los grupos intelectuales se hallan disgregados entre unos estratos y otros e incluso dentro de un mismo estrato. La universidad, con la excepción de unos pocos países, no ejerce ninguna función unificadora; a menudo tiene más influencia un pensador libre que toda la institución universitaria, etc.

Nota I. A propósito de la función histórica desempeñada por la concepción fatalista de la filosofía de la praxis, se podría hacer un elogio fúnebre de la misma, reivindicando su utilidad para un cierto periodo histórico, pero sosteniendo, precisamente por eso, la necesidad de enterrarla con todos los honores del caso. Se podría realmente parangonar su función con la de la teoría de la gracia y la predestinación para los inicios del mundo moderno, que luego, sin embargo, ha culminado en la filosofía clásica alemana y en su concepción de la libertad como conciencia de la necesidad. Aquella concepción fatalista ha venido a ser un sucedáneo popular del grito "Dios lo quiere", por más que, incluso en ese nivel primitivo y elemental, era un inicio de concepción más moderna y fecunda que la contenida en el "Dios lo quiere" o en la teoría de la gracia. ¿Es posible que una nueva concepción se presente "formalmente" bajo un ropaje distinto del rústico y desaliñado vestido propio de una plebe? Y, sin embargo, el historiador, con toda la perspectiva necesaria, llega a fijar y a comprender que los comienzos de un mundo nuevo, siempre ásperos y pedregosos, son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos de cisne que produce. La decadencia del "fatalismo" y del "mecanicismo" es el signo de un gran giro histórico.

[Cuaderno 11, 1932-1933]

La formación de los intelectuales

¿Son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente, o bien tiene cada grupo social su categoría propia especializada de intelectuales? El problema es complejo por las varias formas que ha tomado hasta ahora el proceso histórico real de formación de las diversas categorías intelectuales.

Las más importantes de esas formas son dos:

1. Todo grupo social, como nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y consciencia de su propia función, no solo en el campo económico, sino también en el social y político: el empresario capitalista crea consigo mismo el técnico industrial, el científico de la economía política, el organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etc. Hay que observar el hecho de que el empresario representa una elaboración social superior, ya caracterizada por una cierta capacidad dirigente y técnica (o sea, intelectual): ha de tener, además, una cierta capacidad técnica fuera de la esfera limitada de su actividad y de su iniciativa, o sea, también en otras esferas: en aquellas, por lo menos, más próximas a la producción económica (tiene que ser un organizador de masas de hombres; tiene que ser un organizador de la "confianza" de los sujetos que ahorran en su empresa, de los compradores de su mercancía, etc.).

Una elite, al menos, de los empresarios, si no todos, ha de tener una capacidad de organización de la sociedad en general, en todo su complejo organismo de servicios, hasta llegar al organismo estatal, por la necesidad de crear las condiciones más favorables a la expansión de su propia clase; o ha de tener al menos la capacidad de escoger los "administradores" (empleados especializados) a los que confiar esa actividad organizativa de las relaciones generales exteriores a la empresa. Puede observarse que los intelectuales "orgánicos" producidos por cada nueva clase al constituirse ella misma en su progresivo desarrollo son en su mayor parte "especializaciones" de aspectos parciales de la actividad primitiva del tipo social nuevo sacado a la luz por la nueva clase[17].

También los señores feudales poseían una particular capacidad técnica, que era la militar, y precisamente la crisis del feudalismo empieza en el momento en que la aristocracia pierde el monopolio de la capacidad técnico-militar. Pero la formación de los intelectuales en el mundo feudal y en el anterior mundo clásico es una cuestión que hay que estudiar aparte: esa formación y elaboración procede por vías y modos que hay que estudiar concretamente. Así hay que observar que la masa de los campesinos, aunque tenga una función esencial en el mundo de la producción, no elabora intelectuales "orgánicos" propios suyos ni se "asimila" nunca una capa de intelectuales "tradicionales", aunque estos grupos sociales toman muchos de sus intelectuales de la masa de los campesinos, y gran parte de los intelectuales tradicionales son de origen campesino.

2. Pero todo grupo social "esencial", al surgir en la historia a partir de la estructura anterior y como expresión de un desarrollo de esta (de esta estructura), ha encontrado, al menos en la historia hasta el momento ocurrida, categorías intelectuales preexistentes y que hasta parecían representar una continuidad histórica ininterrumpida, a pesar de los cambios más complicados y radicales de las formas sociales y políticas.

La más típica de estas categorías intelectuales es la de los clérigos, monopolizadores durante mucho tiempo (durante toda una fase histórica que se caracteriza incluso, en parte, por ese monopolio) de algunos servicios importantes: la ideología religiosa, o sea, la filosofía y la ciencia de la época, con la escuela, la instrucción, la moral, la justicia, la beneficencia, la asistencia, etc. La categoría de los eclesiásticos puede considerarse como la categoría intelectual orgánicamente vinculada a la aristocracia de la tierra: estaba jurídicamente equiparada a la aristocracia, con la que se repartía el ejercicio de la propiedad feudal de la tierra y el uso de los privilegios estatales dimanantes de la propiedad[18]. Pero el monopolio de las sobreestructuras por parte de los clérigos[19] no se ha ejercido nunca sin luchas y limitaciones, y así se ha producido el nacimiento —en varias formas que hay que investigar y estudiar concretamente — de otras categorías, favorecidas y ampliadas por el reforzamiento del poder central del monarca hasta el absolutismo. Así se va formando la aristocracia de la toga, con sus privilegios propios, y una capa de administradores, etc., científicos, teóricos, filósofos no eclesiásticos, etc.

Dado que esas varias categorías de intelectuales tradicionales sienten con "espíritu de cuerpo" su ininterrumpida continuidad histórica y su "calificación", se presentan ellos mismos como autónomos e independientes del grupo social

dominante. Esta autoafirmación no carece de consecuencias en el terreno ideológico y político, las cuales son de mucho alcance: toda la filosofía idealista puede relacionarse fácilmente con esa posición adoptada por el complejo social de los intelectuales, y se puede entender como la expresión de la utopía social por la cual los intelectuales se creen “independientes”, autónomos, revestidos de sus caracteres propios, etc.

Pero obsérvese que si el papa y la alta jerarquía de la Iglesia se creen más vinculados a Cristo y a los apóstoles que a los senadores Agnelli y Benni[20], no puede decirse lo mismo de Gentile y Croce, por ejemplo: Croce sobre todo se siente intensamente vinculado con Aristóteles y Platón, pero nunca esconde, sino al contrario, que está vinculado a los senadores Agnelli y Benni, y precisamente en esto hay que ver el carácter más destacado de la filosofía de Croce.

¿Cuáles son los límites “máximos” de la acepción de “intelectual”? ¿Puede hallarse un criterio unitario para caracterizar por igual todas las varias y diversas actividades intelectuales y para distinguirlas al mismo tiempo y de un modo esencial de las actividades de los demás grupos sociales? El error metódico más frecuente me parece consistir en buscar ese criterio de distinción en el núcleo intrínseco de las actividades intelectuales, en vez de verlo en el conjunto del sistema de relaciones en el cual dichas actividades (y, por tanto, los grupos que las personifican) se encuentran en el complejo general de las relaciones sociales. Pues el obrero o proletario, por ejemplo, no se caracteriza específicamente por el trabajo manual o instrumental, sino por ese trabajo en determinadas condiciones y en determinadas relaciones sociales (aparte del hecho de que no existe ningún trabajo puramente físico, y que la misma expresión de Taylor, “gorila amaestrado”, es una mera metáfora para indicar un límite en cierta dirección: en cualquier trabajo físico, incluso en el más mecánico y degradado, hay un mínimo de calificación técnica, o sea, un mínimo de actividad intelectual creadora). Y ya se ha observado que el empresario, por su misma función, ha de tener en cierta medida algunas calificaciones de carácter intelectual, aunque su figura social no está determinada por ellas, sino por las relaciones sociales generales que caracterizan, precisamente, la posición del empresario en la industria.

Por eso podría decirse que todos los hombres son intelectuales; pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales[21].

Cuando se distingue entre intelectuales y no intelectuales se refiere uno en realidad y exclusivamente a la función social inmediata de la categoría

profesional de los intelectuales, o sea, se piensa en la dirección en que gravita el peso mayor de la actividad profesional específica; en la elaboración intelectual o en el esfuerzo nervioso-muscular. Eso significa que, aunque se puede hablar de intelectuales, no se puede hablar de no intelectuales, porque no existen los no intelectuales. Pero tampoco la relación entre esfuerzo de elaboración intelectual-cerebral y esfuerzo nervioso-muscular es siempre igual; por eso hay varios grados de actividad intelectual específica. No hay actividad humana de la que pueda excluirse toda intervención intelectual: no se puede separar al homo faber del homo sapiens. Al cabo, todo hombre, fuera de su profesión, despliega alguna actividad intelectual, es un "filósofo", un artista, un hombre de buen gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea consciente de conducta moral y contribuye, por tanto, a sostener o a modificar una concepción del mundo, o sea, a suscitar nuevos modos de pensar.

El problema de la creación de una nueva capa intelectual consiste, por tanto, en elaborar críticamente la actividad intelectual que existe en cada individuo con cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo nervioso-muscular en busca de un nuevo equilibrio, y consiguiendo que el mismo esfuerzo nervioso-muscular, en cuanto elemento de actividad práctica general que innova constantemente el mundo físico y social, se convierta en fundamento de una concepción del mundo nueva e integral. El tipo tradicional y vulgarizado del intelectual es el ofrecido por el literato, el filósofo, el artista. Por eso los periodistas, que se consideran literatos, filósofos y artistas, se consideran también como los "verdaderos" intelectuales. Pero en el mundo moderno la base del nuevo tipo de intelectual debe darla la educación técnica, íntimamente relacionada con el trabajo industrial, incluso el más primitivo y carente de calificación.

Sobre esa base trabajó L'Ordine Nuovo, semanario, para desarrollar ciertas formas de nueva intelectualidad y para determinar los nuevos conceptos, y no fue esa una de las menores razones de su éxito, porque ese planteamiento correspondía a aspiraciones latentes y concordaba con el desarrollo de las formas reales de la vida. El modo de ser del nuevo intelectual no puede ya consistir en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activo en la vida práctica, como constructor, organizador, "persuasor permanente" precisamente por no ser puro orador, y, sin embargo, superior al espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo pasa a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se sigue siendo "especialista" y no se llega a "dirigente" (especialista + político).

Así se forman históricamente categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual, se forman en conexión con todos los grupos sociales, pero especialmente con los grupos sociales más importantes, y experimentan elaboraciones más amplias y complicadas en relación con el grupo social dominante. Una de las características más salientes de todo grupo que se desarrolla hacia el dominio es su lucha por la asimilación y la conquista "ideológica" de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuanto más elabora al mismo tiempo el grupo dado sus propios intelectuales orgánicos.

El enorme desarrollo que han tomado la actividad y la organización de la escuela (en sentido amplio) en las sociedades surgidas del mundo medieval indica la importancia que han llegado a adquirir en el mundo moderno las categorías y las funciones intelectuales; igual que se ha intentado profundizar y dilatar la "intelectualidad" de cada individuo, así también se han intentado multiplicar las especializaciones y refinadas. Eso se aprecia por los diversos grados de las instituciones de enseñanza, hasta llegar a los organismos que promueven la llamada "cultura superior" en todos los campos de la ciencia y de la técnica.

La escuela es el instrumento para la elaboración de los intelectuales de los diversos grados. La complejidad de la función intelectual en los diversos Estados puede medirse objetivamente por la cantidad de escuelas especializadas y por su jerarquización: cuanto más extensa es el "área" escolar y cuanto más numerosos son los "grados" "verticales" de la enseñanza, tanto más complejo es el mundo cultural, la civilización de un Estado determinado. En la esfera de la técnica industrial puede obtenerse un término de comparación: la industrialización de un país se mide por su equipo para la construcción de máquinas y por su equipo para fabricar instrumentos cada vez más precisos destinados a la construcción de máquinas y de instrumentos para construir máquinas, etc. El país que mejor equipo tiene para construir instrumentos para los gabinetes especializados de los científicos y para construir instrumentos destinados a la verificación de esos instrumentos dichos puede considerarse como el más complicado en el terreno técnico-industrial, como el país más civilizado, etc. Así ocurre también por lo que hace a la preparación de los intelectuales y a las escuelas dedicadas a esa preparación: las escuelas y las instituciones de alta cultura son asimilables. Tampoco en este campo puede separarse la cualidad de la cantidad. A la especialización técnico-cultural más refinada tiene que corresponder la mayor extensión posible de la difusión de la instrucción primaria y la mayor solicitud en favorecer los grados intermedios en el mayor número posible. Como es

natural, esa necesidad de crear la más amplia base posible para la selección la elaboración de las calificaciones intelectuales más altas —o sea, de dar a la cultura y a la técnica superiores una estructura democrática— no carece de inconvenientes: así se crea la posibilidad de grandes crisis de paro de los estratos medios intelectuales, como efectivamente ocurre en todas las sociedades modernas.

Hay que observar que la elaboración de las capas intelectuales en la realidad concreta no se produce en un terreno democrático abstracto, sino según procesos históricos tradicionales muy concretos. Se han formado capas que tradicionalmente "producen" intelectuales, y esas son las mismas capas que tradicionalmente se han especializado en el "ahorro", o sea, la burguesía rural pequeña y media y algunos estratos de la burguesía urbana pequeña y media. La varia distribución de los diversos tipos de escuela (clásicos y profesionales) en el territorio "económico" y las varias aspiraciones de las diversas categorías de esas capas determinan o dan forma a la producción de las diversas ramas de especialización intelectual. Así, por ejemplo, en Italia la burguesía rural produce especialmente funcionarios estatales y miembros de las profesiones liberales, mientras que la burguesía urbana produce técnicos para la industria, y por eso la Italia del norte produce especialmente técnicos y la Italia del sur produce especialmente funcionarios y miembros de las profesiones liberales.

La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como ocurre con los grupos sociales fundamentales, sino que está "mediada", en grados diversos, por todo el tejido social, por el complejo de las sobreestructuras, cuyos "funcionarios" son precisamente los intelectuales. Podría medirse la "organicidad" de los diversos estratos intelectuales, su conexión más o menos íntima con un grupo social fundamental, estableciendo una gradación de las funciones y de las sobreestructuras de abajo arriba (desde la base estructural hacia arriba). Por ahora es posible fijar dos grandes "planos" sobreestructurales; el que puede llamarse de la "sociedad civil", o sea, del conjunto de los organismos vulgarmente llamados "privados", y el de la "sociedad política o Estado", los cuales corresponden, respectivamente, a la función de "hegemonía" que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de "dominio directo" o de mando, que se expresa en el Estado y en el gobierno "jurídico". Estas funciones son muy precisamente organizativas y conectivas. Los intelectuales son los "gestores" del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, o sea: 1) del consentimiento "espontáneo", dado por las grandes masas de la población a

la orientación impresa a la vida social por el grupo dominante fundamental, consentimiento que nace “históricamente” del prestigio (y, por tanto, de la confianza) que el grupo dominante obtiene de su posición y de su función en el mundo de la producción; 2) del aparato de coerción estatal, que asegura “legalmente” la disciplina de los grupos que no dan su “consentimiento” ni activamente ni pasivamente; pero el aparato se construye teniendo en cuenta toda la sociedad, en previsión de los momentos de crisis de mando y de crisis de la dirección, en los cuales se disipa el consentimiento espontáneo.

Este planteamiento del problema da como resultado una extensión muy grande del concepto de intelectual, pero solo así es posible llegar a una aproximación concreta a la realidad. Este modo de plantear la cuestión choca con los prejuicios de casta: es verdad que la misma función organizativa de la hegemonía social y del dominio estatal produce una cierta división del trabajo —y, por tanto, toda una tradición de calificaciones—, en algunas de las cuales no aparece ya ninguna atribución directiva ni organizativa: existe en el aparato de dirección social y estatal toda una serie de empleos de carácter manual e instrumental (de orden y no de concepto, de agente y no de oficial o funcionario, etc.); pero hay que introducir evidentemente esta distinción, como habrá que admitir algunas más. De hecho, la actividad intelectual tiene que dividirse y distinguirse por grados también desde el punto de vista interno, grados que en los momentos de oposición extrema dan una diferencia cualitativa propiamente dicha: en el escalón más alto hay que colocar a los creadores de las varias ciencias: de la filosofía, del arte, etc.; en el más bajo, a los más humildes “administradores” y divulgadores de la riqueza intelectual ya existente, tradicional, acumulada[22].

En el mundo moderno se ha ampliado de un modo inaudito la categoría de los intelectuales así entendida. El sistema social democrático-burgués ha elaborado masas imponentes, no todas justificadas por las necesidades sociales de la producción, aunque lo están por las necesidades políticas del grupo dominante fundamental. De aquí la concepción loriana[23] del “trabajador” improductivo (pero ¿improductivo respecto de quién, y respecto de qué modo de producción?), que podría justificarse parcialmente si se tiene en cuenta que esas masas explotan su posición para conseguir diezmos ingentes de la renta nacional. La formación de masa ha estandarizado a los individuos en cuanto a su calificación individual y a su psicología, determinando los mismos fenómenos que en todas las masas estandarizadas: competición que plantea la necesidad de la organización profesional de defensa, paro, superproducción de las escuelas, emigración, etc. (C. XXIX, C. VIII; I. C. 3-10.)

[1932]

Taylorismo y mecanización del trabajador

A propósito de la separación que el taylorismo, según se dice, determina entre el trabajo manual y el “contenido humano” del trabajo es posible hace útiles observaciones sobre el pasado, y precisamente respecto de las profesiones que se sitúan comúnmente entre las más “intelectuales”, o sea, las dedicadas a la reproducción de escritos para la publicación o para otras formas de difusión y transmisión: los amanuenses anteriores a la invención de la imprenta, los cajistas, los linotipistas, los taquígrafos y los mecanógrafos. Si se piensa en ello se aprecia que el proceso de la adaptación a la mecanización es más difícil que en los demás. ¿Por qué? Porque es difícil conseguir la máxima calificación profesional, que exige que el obrero “olvide” el contenido intelectual del escrito que reproduce o no piense en él, para fijar la atención solo en la forma caligráfica de las letras, si es un amanuense, o en la descomposición de las frases en palabras “abstractas”, y la de estas en letras-caracteres para escoger rápidamente los trozos de plomo de las casillas, o hasta en la descomposición no ya de palabras, sino de grupos de palabras, en el contexto de un discurso, agrupándolas mecánicamente en siglas taquigráficas, o en la obtención de la velocidad en el caso del mecanógrafo, etc. El interés del trabajador por el contenido intelectual del texto se puede precisamente medir por sus erratas, o sea, que ese interés es una deficiencia profesional: la calificación del trabajador se mide precisamente por su desinterés intelectual, por su “mecanización”. El copista medieval que se interesaba por el texto alteraba la ortografía, la morfología y la sintaxis del texto copiado, se saltaba enteros periodos si no los entendía por su escasa cultura, y el flujo de pensamientos suscitados en él por el texto le llevaba a interpolar glosas y advertencias; si su dialecto o su lengua no eran las del texto, introducía matices aloglóticos; era un mal amanuense porque en realidad “volvía a hacer” el texto. La lentitud del arte medieval de la escritura explica muchas de esas deficiencias: había demasiado tiempo para reflexionar, y, por tanto, la “mecanización” era más difícil. El cajista y el linotipista tienen que ser muy rápidos, tienen que mantener las manos y los ojos en movimiento constante, y eso les facilita la mecanización. Pero, si bien se piensa, el esfuerzo que han de hacer estos trabajadores para aislar del contenido intelectual del texto, que a veces puede serles muy interesante (y entonces, efectivamente, trabajan menos y peor), su simbolización gráfica y aplicarse solo a esta es el

mayor esfuerzo que se exige en cualquier oficio. Y, sin embargo, ese esfuerzo se realiza y no mata espiritualmente al hombre. Una vez consumado el proceso de adaptación, ocurre en realidad que el cerebro del obrero, en vez de momificarse, alcanza un estado de completa libertad. Lo único que se ha mecanizado completamente es el gesto físico; la memoria del oficio reducido a gestos simples repetidos con ritmo intenso se ha "anidado" en los haces musculares y nerviosos y ha dejado el cerebro libre y limpio para otras preocupaciones. Del mismo modo que se puede andar sin necesidad de pensar en todos los movimientos necesarios para mover sincrónicamente todas las partes del cuerpo, así ha ocurrido y seguirá ocurriendo en la industria con la realización de los gestos fundamentales del oficio; se anda automáticamente y, al mismo tiempo, se piensa en lo que se quiera. Los industriales norteamericanos han entendido perfectamente esta dialéctica implícita en los nuevos métodos de la industria. Han comprendido que "gorila amaestrado" es una mera frase, que el obrero, "desgraciadamente", sigue siendo un hombre, e incluso que durante el trabajo piensa mucho más o por lo menos tiene mucha mayor posibilidad de pensar, una vez superada la crisis de adaptación sin quedar eliminado, y no solo piensa, sino que, además, el hecho de no tener una satisfacción inmediata con el trabajo y el comprender que le quieren reducir a la condición de gorila amaestrado le puede llevar precisamente a un hilo de pensamiento poco conformista. Esa preocupación existe entre los industriales, como puede apreciarse por toda una serie de cautelas y de iniciativas "educativas" presentes en los libros de Ford y en la obra de Philip.

[Cuaderno 22, 1934]

Racionalización de la producción y del trabajo

La tendencia de Leone Davidovi[24] estaba íntimamente relacionada con esta serie de problemas, y me parece que esa relación no se ha puesto suficientemente de manifiesto. El contenido esencial de su tendencia consistía, desde ese punto de vista, en una voluntad demasiado resuelta (y, por tanto, no racionalizada) de conceder la supremacía en la vida nacional a la industria y a los métodos industriales, acelerar con medios coactivos externos la disciplina y el orden de la producción, adecuar las costumbres a las necesidades del trabajo. Dado el planteamiento general de todos los problemas relacionados con su tendencia, esta tenía que desembocar necesariamente en una forma de bonapartismo: de aquí la necesidad inexorable de aplastar su tendencia. Sus preocupaciones eran justas, pero sus soluciones prácticas eran profundamente equivocadas; en este desequilibrio entre su teoría y su práctica arraigaba el peligro, peligro, por lo demás, manifiesto ya antes, en 1921. El principio de la coacción directa e indirecta en la ordenación de la producción y del trabajo es justo, pero la forma que tomó era equivocada; el modelo militar se había convertido en él en un prejuicio funesto, y los ejércitos del trabajo fueron un fracaso. Interés de Leone Davidovi por el norteamericanismo; sus artículos, sus encuestas acerca del byt y de la literatura; estas actividades eran menos inconexas entre sí de lo que podía parecer, porque los nuevos métodos de trabajo son inseparables de un determinado modo de vivir, de pensar y de sentir la vida; no es posible obtener éxitos en un campo sin conseguir resultados tangibles en el otro. En América la racionalización del trabajo y el prohibicionismo son cosas indudablemente relacionadas: las encuestas de los industriales sobre la vida íntima de los obreros, los servicios de inspección creados por algunas empresas para controlar la “moralidad” de los obreros, son necesidades del nuevo método de trabajo. El que se burle de esas iniciativas (incluso de las fracasadas) y no vea en ellas más que una hipócrita manifestación de “puritanismo” se niega toda posibilidad de comprender la importancia, la significación y el alcance objetivo del fenómeno norteamericano, que es, entre otras cosas, el mayor esfuerzo colectivo realizado hasta ahora por crear, con rapidez inaudita y con una consciencia de los fines jamás vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre. La expresión “consciencia de los fines” puede parecer por lo menos irónica al que recuerde la

frase de Taylor acerca del “gorila amaestrado”. Efectivamente, Taylor expresa con cinismo brutal la finalidad de la sociedad norteamericana: desarrollar en el trabajador, en un grado máximo, las actitudes maquinales y automáticas, destruir el viejo nexo psicofísico del trabajo profesional calificado que exigía una cierta participación activa de la inteligencia, de la fantasía, de la iniciativa del trabajador, y reducir las operaciones productivas al mero aspecto físico, maquinal. Pero, en realidad, no se trata de novedades originales, sino solo de la fase más reciente de un largo proceso que ha empezado con el nacimiento del industrialismo mismo, fase que es, simplemente, más intensa que las anteriores, y que se manifiesta con formas más brutales, pero que será superada ella misma con la creación de un nuevo nexo psicofísica de tipo diferente del de los anteriores y, sin duda, superior a ellos. Ocurrirá inevitablemente una selección forzada: una parte de la vieja clase trabajadora será despiadadamente eliminada del mundo del trabajo, y tal vez incluso del mundo tout court.

Desde este punto de vista hay que estudiar las iniciativas “puritanas” de los industriales norteamericanos tipo Ford. Es verdad que no se preocupan por la “humanidad” y la “espiritualidad” del trabajador, cosas que ellos aplastan sin más. Esa “humanidad y espiritualidad” no puede realizarse más que en el mundo de la producción y del trabajo, en la “creación” productiva; era máxima en la artesanía, en el “demiurgo”, cuando la personalidad del trabajador se reflejaba entera en el objetivo creado, cuando todavía era muy sólido el vínculo entre el arte y el trabajo. Pero el nuevo industrialismo lucha precisamente contra ese “humanismo”. Las iniciativas “puritanas” no tienen más finalidad que la de conservar, fuera del trabajo, cierto equilibrio psicofísico que impida el colapso fisiológico del trabajador, exprimido por el nuevo método de producción. Ese equilibrio no puede ser sino meramente externo y mecánico, pero podrá hacerse interior el día que sea propuesto por el trabajador mismo, no impuesto al trabajador desde fuera, sino por una nueva forma de sociedad, con medios adecuados y originales. El industrial norteamericano se preocupa por mantener la continuidad de la eficacia física del trabajador, de su eficacia muscular y nerviosa: es interés suyo el contar con un personal estable, homogeneizado permanentemente, porque también el complejo humano (el trabajador colectivo) de una empresa es una máquina que no debe desmontarse demasiado a menudo y que no puede renovarse en sus piezas singulares sin ingentes pérdidas.

El llamado salario alto es un elemento dimanante de esa necesidad: es el instrumento adecuado para seleccionar un personal coherente con el sistema de producción y de trabajo, y para mantenerlo de modo estable. Pero el salario alto

tiene dos filos: hace falta que el trabajador gaste “racionalmente” los dineros más abundantes, para mantener, renovar y, si es posible, aumentar su eficacia muscular y nerviosa, no para destruirla o lesionarla. Y entonces aparece la lucha contra el alcohol, que es el agente de destrucción más peligroso de las fuerzas de trabajo; esa lucha se hace entonces función estatal. Es posible que también otras luchas “puritanas” lleguen a ser función del Estado, si la iniciativa privada de los industriales resulta insuficiente o si se desencadena una crisis de moralidad demasiado profunda y amplia en las masas trabajadoras, lo cual podría ocurrir como consecuencia de una crisis larga y amplia de paro.

Relacionada con la del alcohol está la cuestión sexual: el abuso y la irregularidad de las funciones sexuales es, después del alcoholismo, el enemigo más peligroso de las energías nerviosas, y es observación común que el trabajo “obsesivo” provoca la depravación alcohólica y la sexual. Los intentos de Ford de intervenir, con un cuerpo de inspectores, en la vida privada de sus empleados, y de controlar cómo gastaban el salario y cómo vivían es un indicio de estas tendencias todavía “privadas” o latentes, pero que pueden convertirse, llegado el momento, en ideología estatal, insertándose en el puritanismo tradicional, o sea, presentándose como un renacimiento de la moral de los pioneros, del “verdadero” norteamericanismo, etc. El hecho más notable del fenómeno norteamericano respecto de estas manifestaciones es la separación, que ya se ha formado, y que irá acentuándose, entre la moralidad-costumbre de los trabajadores y la de los demás estratos de la población.

El prohibicionismo ha dado ya un ejemplo de esa separación. ¿Quién consumía el alcohol introducido de contrabando en los Estados Unidos? El alcohol se había convertido en una mercancía de gran lujo, de modo que ni los salarios más altos podían permitir su consumo a las amplias capas de las masas trabajadoras: el que trabaja asalariado, con un horario fijo, no tiene tiempo para dedicarse a buscar alcohol, ni para dedicarlo al deporte, ni para dedicarlo a eludir leyes. La misma observación se puede hacer a propósito de la sexualidad. La “caza de la mujer” exige demasiados loisirs; en el obrero de tipo nuevo se va a repetir lo que de otra forma ocurre en los pueblos campesinos. La relativa fijeza de las uniones matrimoniales está íntimamente relacionada con el sistema de trabajo en los campos. El campesino que vuelve a casa por la noche después de una larga jornada de fatiga quiere la Venerem facilem parabilemque de Horacio: no está capacitado para hacer la corte a mujeres de fortuna; quiere a su mujer, segura, indefectible, que no tendrá caprichos y no pretenderá que él interprete la comedia de la seducción y el estupro para ser poseída. Así la función sexual

parece mecanizarse, pero en realidad no se trata de eso, sino del nacimiento de una nueva forma de unión sexual sin los colores “cegadores” de los oropeles románticos, característicos del pequeño burgués y del bohémien parásito. Resulta claro que el nuevo industrialismo exige la monogamia, quiere que el hombre-trabajador no despilfarre la energía nerviosa en la búsqueda desordenada y excitante de la satisfacción sexual ocasional: el obrero que se presenta al trabajo después de una noche de “lío” no es un buen trabajador; la exaltación pasional no puede armonizarse con los movimientos cronometrados de los gestos productivos requeridos por los automatismos más perfectos. Este complejo de compresiones y coerciones directas e indirectas ejercitadas sobre la masa tendrá, sin duda, resultados, y así surgirá una nueva forma de unión sexual en la cual la monogamia y la estabilidad relativa serán probablemente los rasgos característicos y fundamentales.

Sería interesante conocer los resultados estadísticos de los fenómenos de desviación de las costumbres sexuales oficialmente publicadas en los Estados Unidos y analizados por grupos sociales: en general se comprobará que los divorcios son especialmente numerosos en las clases superiores. Esta separación entre la moralidad de las masas trabajadoras y la de elementos cada vez más numerosos de las clases dirigentes de los Estados Unidos parece ser uno de los fenómenos más interesantes y más cargados de consecuencias. Hasta hace poco tiempo el pueblo norteamericano era un pueblo de trabajadores: la “vocación laboriosa” no era un rasgo inherente solo a las clases obreras, sino una cualidad específica también de las clases dirigentes. El hecho de que un millonario siguiera prácticamente activo hasta que la enfermedad o la vejez le obligaban al reposo, y el hecho de que su actividad ocupara un número de horas muy notable de su jornada, era uno de los fenómenos típicamente norteamericanos, la norteamericanada más extravagante para el europeo medio. Se ha observado ya que esta diferencia entre norteamericanos y europeos se debe a la falta de “tradición” de los Estados Unidos en cuanto tradición significa también residuo pasivo de todas las formas sociales rebasadas en la historia. En los Estados Unidos es todavía reciente la “tradición” de los pioneros, o sea, de enérgicas individualidades en las cuales la “vocación laboriosa” había alcanzado la mayor intensidad y el mayor vigor, hombres que directamente, y no a través de un ejército de esclavos y de siervos, entraban en contacto intenso con las fuerzas naturales para dominarlas y explotarlas victoriosamente. Los residuos pasivos son los que en Europa se resisten al norteamericanismo (representan la “cualidad”, etc.), porque sienten instintivamente que las nuevas formas de producción y de trabajo los barrerían implacablemente. Pero si es cierto que de

ese modo se destruiría definitivamente en Europa el anacronismo todavía no enterrado, ¿qué está empezando a ocurrir en la misma Norteamérica? La separación de moralidad antes aludida muestra que se están creando márgenes de pasividad social cada vez más anchos. Parece que las mujeres tienen una función de primer orden en ese fenómeno. El hombre-industrial sigue trabajando aunque ya sea millonario, pero su mujer y sus hijas van convirtiéndose cada vez más en "mamíferos de lujo". Los concursos de belleza, los concursos para contratar personal cinematográfico (recordar las 30.000 muchachas italianas que en 1926 enviaron sus fotografías en traje de baño a la casa Fax), el teatro, etc., al seleccionar la belleza femenina mundial y ponerla a subasta, suscitan una mentalidad de prostitución, y la "trata de blancas" se convierte en una operación legal para las clases altas. Las mujeres, ociosas, viajan, atraviesan constantemente el océano para venir a Europa, huyen del prohibicionismo del país y contraen "matrimonios" estacionales (hay que recordar que se retiró a los capitanes marítimos de los Estados Unidos la facultad de sancionar matrimonios a bordo, porque muchas parejas se casaban al salir de Europa y se divorciaban antes de desembarcar en América): una real prostitución lo invade todo, sin disimularse más que con frágiles formalidades jurídicas.

Estos fenómenos propios de las clases altas harán más difíciles la coerción sobre las masas trabajadoras para adecuarlas a las necesidades de la nueva industria: en cualquier caso, determinan una fractura psicológica y aceleran la cristalización y la saturación de los grupos sociales, evidenciando su transformación en castas, como había ocurrido en Europa.

[Cuaderno 22, 1934]

Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios metódicos

La unidad histórica de las clases dirigentes se produce en el Estado, y la historia de esas clases es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Pero no hay que creer que esa unidad sea puramente jurídica y política, aunque también esta forma de unidad tiene su importancia y no es solamente formal: la unidad histórica fundamental por su concreción es el resultado de las relaciones orgánicas entre el Estado o sociedad política y la “sociedad civil”.

Las clases subalternas, por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en “Estado”: su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función “disgregada” y discontinua de la historia de la sociedad civil y, a través de ella, de la historia de los Estados o grupos de Estados. Hay que estudiar, por tanto: 1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos, por el desarrollo y las transformaciones que se producen en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen a partir de grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante algún tiempo la mentalidad, la ideología y los fines; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tengan esos intentos en la determinación de procesos de descomposición, renovación o neoformación; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consentimiento y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter reducido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirmen la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos; 6) las formaciones que afirmen la autonomía integral, etc.

La lista de esas fases puede precisarse todavía con fases intermedias y combinaciones de varias fases. El historiador debe observar y justificar la línea de desarrollo hacia la autonomía integral desde las fases más primitivas, y tiene que observar toda manifestación del “espíritu de escisión” soreliano. Por eso es también muy complicada la historia de los partidos de los grupos subalternos, puesto que tiene que incluir todas las repercusiones de las actividades de partido, en todo el área de los grupos subalternos en su conjunto y sobre las actitudes de

los grupos dominantes, y tiene también que incluir las repercusiones de las actividades —mucho más eficaces por estar sostenidas por el Estado— de los grupos dominantes sobre los subalternos y sobre sus partidos. Entre los grupos subalternos, uno ejercerá o tenderá a ejercer una cierta hegemonía a través de un partido, y hay que precisar esto estudiando los desarrollos, también, de todos los demás partidos en cuanto incluyan elementos del grupo hegemónico o de los demás grupos subalternos que sufren esa hegemonía.

Se pueden construir muchos cánones de investigación histórica partiendo del examen de las fuerzas innovadoras italianas que llevaron al Risorgimento nacional: esas fuerzas han tomado el poder, se han unificado en el Estado moderno italiano, luchando contra otras fuerzas determinadas y con la ayuda de determinados auxiliares o aliados; para convertirse en Estado tenían que subordinarse o eliminar unas de ellas y obtener el consentimiento activo o pasivo de las demás. El estudio del desarrollo de estas fuerzas innovadoras desde el estadio de grupos subalternos hasta el de grupos dirigentes y dominantes tiene, por tanto, que buscar e identificar las fases a través de las cuales dichas fuerzas han conseguido la autonomía respecto de los enemigos a los que tenían que derrotar, y la adhesión de los grupos que las han ayudado activa o pasivamente, en la medida en que todo ese proceso era históricamente necesario para que dichas fuerzas se unificaran en Estado. El grado de consciencia histórico-política al que habían llegado progresivamente esas fuerzas innovadoras en las diversas fases se mide precisamente con esos dos metros, y no solo con el que refleja su separación respecto de las fuerzas anteriormente dominantes. Por lo común se recurre solo a este criterio, y así se tiene una historia unilateral, o no se entiende, a veces, nada, como en el caso de la historia de la península a partir de la era de los municipios. La burguesía italiana no supo unificar alrededor suyo al pueblo, y esta fue la causa de sus derrotas y de la interrupción de su desarrollo.

También en el Risorgimento ese estrecho egoísmo impidió una revolución rápida y vigorosa como la francesa. He aquí una de las cuestiones más importantes y la causa de las mayores dificultades al hacer la historia de los grupos sociales subalternos y, por tanto, al hacer historia sin más (pasada) de los Estados.

La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, solo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo

histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y se levantan. En realidad, incluso cuando parecen victoriosos, los grupos subalternos se encuentran en una situación de alarma defensiva (esta verdad puede probarse con la historia de la Revolución francesa hasta 1830 por lo menos). Por eso todo indicio de iniciativa autónoma de los grupos subalternos tiene que ser de inestimable valor para el historiador integral; de ello se desprende que una historia así no puede tratarse más que monográficamente, y que cada monografía exige un cúmulo grandísimo de materiales a menudo difíciles de encontrar. (C. XXIII; R. 191-193.)

[1934]

Observaciones sobre el folclore

Giovanni Crocioni (en el volumen Problemi fondamentali del folclore, Bolonia, Zanichelli, 1928) critica por confusa e imprecisa la clasificación del material folclórico propuesta por Pitre en 1897 en su nota previa a la Bibliografía delle tradizioni popolari, y propone otra en cuatro secciones: arte, literatura, ciencia, moral del pueblo. Pero también esta división ha sido criticada por imprecisa, mal definida y demasiado laxa. Raffaele Ciampi se pregunta en la Fiera Letteraria del 30 de diciembre de 1928: “¿Es científica? ¿Cómo se sitúan en ella, por ejemplo, las supersticiones? ¿Y qué quiere decir moral del pueblo? ¿Cómo estudiarla científicamente? ¿Y por qué no hablar entonces de religión del pueblo?”.

Se puede decir que hasta ahora el folclore se ha estudiado sobre todo como elemento “pintoresco” (en realidad, hasta ahora no se ha recogido más que material de erudición, y la ciencia del folclore ha consistido principalmente en estudios de método para la recolección, la selección y la clasificación de ese material, o sea, en el estudio de las cautelas prácticas y de los principios empíricos necesarios para desarrollar provechosamente un aspecto particular de la erudición; cosa que no ha de ser desconocimiento de la importancia y de la significación histórica de algunos grandes estudiosos del folclore). Habría que estudiar el folclore, en cambio, como “concepción del mundo y de la vida”, implícita en gran medida, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también ella por lo general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo “oficiales” (o, en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico. (De aquí la estrecha relación entre el folclore y el sentido común, que es el folclore filosófico.) Concepción del mundo no solo no elaborada y asistemática porque el pueblo (o sea, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora) no puede, por definición, tener concepciones elaboradas, sistemática y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo acaso contradictorio; sino incluso múltiple: múltiple no solo en el sentido de varia y contrapuesta, sino también en el sentido de estratificada desde lo más grosero hasta lo menos grosero, por no decir ya que se trata de una aglomeración indigesta de fragmentos de todas las concepciones

del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales no se encuentran documentos —mutilados y contaminados— más que en el folclore.

También la ciencia y el pensamiento modernos dan continuamente nuevos elementos al “folclore moderno”, porque ciertas nociones científicas y ciertas opiniones, una vez aisladas de su contexto y más o menos desfiguradas, caen constantemente en el dominio popular y se “insertan” en el mosaico de la tradición (la Scoperta dell’America, de C. Pascarella, muestra lo curiosamente que se asimilan las nociones sobre Cristóbal Colón y sobre toda una serie de opiniones científicas difundidas por los manuales escolares y por las universidades populares). No se puede entender el folclore más que como reflejo de las condiciones de vida cultural del pueblo, aunque algunas concepciones propias del folclore se prolonguen incluso después de que las condiciones han sido (o parecen) cambiadas, dando acaso lugar a combinaciones extravagantes.

No hay duda de que existe una “religión del pueblo”, especialmente en los países católicos y ortodoxos, muy distinta de la de los intelectuales (religiosos), y sobre todo muy distinta de la orgánicamente sistematizada por la jerarquía eclesiástica, aunque se puede sostener que todas las religiones, incluso las más refinadas, son “folclore” en relación con el pensamiento moderno; pero con la capital diferencia de que las religiones, y la católica en primer lugar, son precisamente “elaboradas y sistematizadas” por los intelectuales (r.) y por la jerarquía eclesiástica, y presentan, por tanto, especiales problemas (hay que estudiar si esa elaboración sistemática es necesaria para mantener el folclore en situación de multiplicidad dispersa: las condiciones de la Iglesia antes y después de la Reforma y del Concilio de Trento y el diverso desarrollo histórico-cultural de los países reformados y de los ortodoxos después de la Reforma y de Trento son elementos muy significativos).

Así también es verdad que existe una “moral del pueblo”, entendida como conjunto determinado (en el tiempo y en el espacio) de máximas de conducta práctica y de costumbres que se derivan de ellas o las han precedido, moral íntimamente relacionada, como la superstición, con las creencias religiosas reales: existen imperativos que son mucho más fuertes, tenaces y eficaces que los de la “moral” oficial. También en esta esfera hay que distinguir diversos estratos: los fosilizados, que reflejan condiciones de vida pasada y, por tanto, son conservadores y reaccionarios, y otros que son una serie de innovaciones, a menudo creadoras y progresivas, determinadas espontáneamente por formas y

condiciones de vida en proceso de desarrollo, y que se encuentran en contradicción o meramente en discrepancia con la moral de los estratos dirigentes.

Ciampini considera real la necesidad sostenida por Crocioni de que se enseñe el folclore en las escuelas en las que se preparan los futuros maestros, pero luego niega que se pueda plantear la cuestión de la utilidad del folclore (hay indudablemente una confusión entre "ciencia del folclore", "conocimiento del folclore" y "folclore", o sea, "existencia del folclore"; parece que Ciampini quiere decir aquí "existencia del folclore", de modo que el maestro no tendría que combatir la concepción ptolemaica propia del folclore). Para Ciampini el folclore (?) es fin de sí mismo o no tiene más utilidad que la de ofrecer a un pueblo los elementos de un conocimiento más profundo de sí mismo (aquí folclore tendría que significar "conocimiento y ciencia del folclore"). Estudiar las supersticiones para desarraigarlas sería para Ciampini como si el folclore se suicidara, mientras que la ciencia no es más que conocimiento desinteresado, fin de sí misma. Pero entonces, ¿para qué enseñar el folclore en las escuelas que preparan a los maestros? ¿Para aumentar la cultura desinteresada de los maestros? ¿Para mostrarles lo que no deben destruir? Como se ve, las ideas de Ciampini son muy confusas, y hasta íntimamente incoherentes, porque, en otro lugar, el mismo Ciampini reconocerá que el Estado no es agnóstico, sino que tiene una concepción de la vida y está obligado a difundirla, educando las masas nacionales. Pero esta actividad formativa del Estado, que se expresa, además de en la actividad política, especialmente en la escuela, no se desarrolla sobre una nada ni parte de la nada: en realidad, se encuentra en concurrencia y en contradicción con otras concepciones explícitas e implícitas, y entre ellas, y no de las menores ni menos tenaces, se encuentra el folclore, el cual, por tanto, tiene que ser "superado". Conocer el "folclore" significa, pues, para el maestro conocer qué otras concepciones del mundo y de la vida intervienen de hecho en la formación intelectual y moral de las generaciones más jóvenes, para extirparlas y sustituirlas por concepciones consideradas superiores. Desde las escuelas elementales hasta... las cátedras de agricultura, el folclore se encontraba en realidad ya sistemáticamente atacado: la enseñanza del folclore para los maestros tendría que reforzar aún más ese trabajo sistemático.

Es verdad que para alcanzar el fin habría que cambiar el espíritu de las investigaciones folclorísticas, además de profundizarlas y ampliarlas. El folclore no debe concebirse como una extravagancia, una rareza o un elemento pintoresco, sino como una cosa muy seria y que hay que tomarse en serio. Solo

así será la enseñanza más eficaz y determinará el nacimiento de una nueva cultura en las grandes masas populares, o sea, solo así desaparecerá la separación entre la cultura moderna y la cultura popular, el folclore. Una actividad de esta clase, realizada en profundidad, correspondería en el plano intelectual a lo que ha sido la Reforma en los países protestantes. (C. XI; L. V. N. 215-218.)

[1935]

‘Terminar un ciclo de vida’

25

Querida Julia:

No sé cómo debes haber entendido mi expresión “terminar un ciclo de vida”, pero me parece que no has entendido con exactitud y que has dado a la expresión una significación demasiado trágica, que yo no comprendo con exactitud. Además, no tienes razón al decir que “ni la enfermedad ni otros hechos pueden dividir una vida humana en distintos ciclos”. Eso, por decirlo con pedantería, es un evolucionismo vulgar y, bajo su apariencia de optimismo racional, es una forma de fatalismo quietista. Lo que entiendo cuando pienso que retirarme en Cerdeña (retiro del que siento que sería o que podía ser útil para mi salud) representaría el comienzo de un nuevo ciclo de mi vida es expresión de un análisis bien ponderado, en las condiciones dadas, de mi posición, que sería de aislamiento completo, de degradación intelectual más acentuada que la actual, de anulación o casi anulación, de ciertas formas de espera que, aunque durante estos años me han atormentado, han dado también un cierto contenido a mi vida. Pero no creo que pueda escribir de este tema de tal manera que pueda hacerte llegar el sentido profundo. Por lo demás, y esto es lo que me parece más importante por ahora, no debes creer que estos sentimientos míos expresan desánimo ni ningún pesimismo al que llamaré “histórico”. Siempre he pensado que mi suerte individual era algo subordinado; lo cual no quiere decir que no me preocupe también, o que no “deba” preocuparme, mi destino individual, como el de cualquier otro individuo. Bastante preocupa mi suerte a la “otra parte” como para que yo pueda desinteresarme de ella. ¿No crees? Pero me siento físicamente débil y la resistencia que tendría que oponer me parece demasiado grande. Escribes diciendo que discutiremos de ello, y yo pienso que es posible que cuando quieras venir te resulte muy difícil, mucho más difícil de lo que habría sido hace unos meses, aunque tú te encuentras más fuerte físicamente, cosa que es segura y que se aprecia también hoy en tu carta.

Ya ves lo desquiciado que estoy: ahora que escribes diciendo que puedes venir con un sentido de seguridad mayor, soy yo el que plantea dificultades.

De verdad me alegra que te hayan gustado los relojitos para los chicos. ¿Me escribirás en su momento las impresiones de Delia y Giuliano al respecto? Tienes razón por lo que hace al… 31; es vergonzoso por mi parte…, pero tengo algún atenuante. Querría escribirte mucho acerca de la enfermedad de Delia, sobre Julik, pero algunos temas que se refieren a nuestro afecto por los hijos me debilitan y me turban. Querida, no me siento contento de esta carta mía (ni tampoco de las anteriores), pero no quiero volver a empezar. Espero que seas muy, muy fuerte, también por mí. Te abrazo.

Antonio

[Roma, verano de 1936]

‘Tengo una dificultad muy grande para exteriorizar los sentimientos’

Querida Yulca:

Tampoco mi memoria es muy buena (en el sentido de que me olvido de las cosas recientes, mientras que recuerdo a menudo con todo detalle las cosas de hace diez o quince años), pero estoy seguro de que muchas veces lo que tú contestas no responde a lo que yo había escrito. Pero eso no importa mucho. Lo importante es que me escribas todo lo que te pase por la imaginación… espontáneamente, o sea, sin esfuerzo, con ligereza. Leo tus cartas varias veces; la primera vez como se leen las cartas de las personas a las que más queremos, “desinteresadamente” por así decirlo, o sea, sin otro interés que el afecto que siento por ti; luego vuelvo a leerlas “críticamente”, para tratar de adivinar cómo estabas el día en que escribiste, etc.; observo también la escritura, la mayor o menor seguridad de la mano, etc. En suma, intento sacar de tus cartas las indicaciones y significados posibles. ¿Crees que es pedantería? No lo creo: tal vez haya en todo esto un poco de “carcelitis”, pero no la vieja pedantería tradicional, que, por lo demás, hoy me sentiría dispuesto a defender ásperamente contra cierta facilonería superficial y bohemia que ya ha procurado muchos disgustos, y que los procura todavía y seguirá procurándolos. Hoy me gusta más un Manual de cabo que los Refrattari de Vallès. ¿Crees que divago? Por lo demás, tú me escribes muy bien acerca de los chicos y mis continuas lamentaciones se deben al hecho de que ninguna impresión, ni siquiera tuya, Yulca, que siento como parte de mí mismo, puede sustituir la impresión directa. ¿No crees que también tú verías en los hijos algo nuevo y distinto si los vieras junto a mí? Pero los chicos mismos serían distintos, ¿no te parece? “Objetivamente” distintos, a decir verdad. Querida, quiero que des un abrazo de mi parte a tu madre, con mucho afecto y el deseo de felicidad infinita por su día. Creo que siempre has sabido que tengo una dificultad grande, muy grande, para exteriorizar los sentimientos, y eso puede explicar muchas cosas ingratas. En la literatura italiana está escrito que si la Cerdeña es una isla, cada sardo es una isla en la isla, y recuerdo un artículo muy cómico de un escritor de Giornale d’Italia que en 1920 intentaba explicar así mis tendencias intelectuales y políticas. Pero puede ser que una pizca de verdad haya en ello, la suficiente para poner el acento

(y la verdad es que poner el acento no es poco, pero no quiero meterme a analizar: diré “el acento gramatical”, y tú podrás divertirte con cordialidad y admirar mi disparatada modestia).

Querida, te abrazo con toda mi ternura.

Antonio

[23 de enero de 1937]

Querida Yulca:

Ya sabes que nunca me he acostumbrado a recibir felicitaciones ni a darlas. A decir verdad, todas esas cosas me parecen (o me parecían) bobadas convencionales, pero para los chicos la cosa no ha sido convencional precisamente (y tampoco para ti, querida). Solo que me ha parecido entender que todos vosotros habéis creído que tenías que celebrar mi cumpleaños el 12 cuando en realidad nací el 22 (creo haber comprendido el origen del error), y quiero que se me felicite a mi gusto; en este caso quiero absolutamente una hermosa fotografía de los chicos y tuya. Una fotografía bien hecha, por un buen fotógrafo, no un jueguecillo de aficionados. No entiendo por qué no me mandas más a menudo fotografías vuestras. ¿Por el gasto? No lo creo. ¿Por qué otra razón entonces? Han pasado ya más de diez años sin vernos, ¿por qué no vernos más a menudo de esta forma? Para mí la cuestión es distinta, muy distinta, y tú lo comprendes, creo: 1º tendría que pasar por el mal rato de la policía, y este 1º es ya decisivo para mí. Yulca querida, mándame de verdad hermosas fotografías de todos, en grupos e individualmente. Te abrazo, querida.

Antonio

Abrazo también a tu buena madre, si me lo permite.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

Antologías de escritos de Antonio Gramsci

Lettere dal Carcere, Turín, Einaudi, 1947 (hay traducción castellana: Cartas desde la cárcel, Madrid, Veintisiete Letras, 2010).

Il materialismo storico e la filosofía di Benedetto Croce (antología temática de los Quaderni del Carcere), Turín, Einaudi, 1948 (hay traducción castellana: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971).

Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura (antología temática de los Quaderni del Carcere), Turín, Einaudi, 1949 (hay traducción castellana: Los intelectuales y la organización de la cultura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971).

Note sul Machiavelli, sulla política e sullo Stato moderno (antología temática de los Quaderni del Carcere), Turín, Einaudi, 1949 (Hay traducción castellana: Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno, Buenos Aires, Lautaro, 1962).

Letteratura e vita nazionale, (antología temática de los Quaderni del Carcere), Turín, Einaudi, 1950 (hay traducción castellana: Literatura y vida nacional, Buenos Aires, Lautaro, 1952).

Americanismo e fordismo, Milán, Universale Economia, 1950.

Passato e presente (Quaderni del Carcere), Turín, Einaudi, 1951 (hay traducción castellana: Pasado y presente, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975).

L'Ordine Nuovo (1919-1920), Turín, Einaudi, 1955.

Scritti giovanili (1914-1918), Turín, Einaudi, 1958.

La questione meridionale, Editori Riuniti, 1966.

Cultura y literatura, Barcelona, Península, 1967 (selección, traducción y prólogo de Jordi Solé-Tura).

Socialismo e fascismo (L'Ordine Nuovo, 1921-1922), Turín, Einaudi, 1968.

La costruzione del partito comunista (1923-1926), Turín, Einaudi, 1968.

Antología, México, Siglo XXI, 1970 (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán).

Quaderni del Carcere, Editori Riuniti, 1971.

Quaderni del Carcere, Turín, Einaudi, 1975 (hay traducción castellana: Cuadernos de la cárcel, México, Era, 1981-1999, 6 tomos).

Escritos políticos (1917-1933), Buenos Aires, Cuadernos Pasado y Presente, 1977 (introducción de Leonardo Paggi).

Cronache torinesi (1913-1917), Einaudi, Turín, 1980 (hay traducción castellana: Crónicas de Turín. Escritos de juventud (1914-1917), Buenos Aires, Gorla, 2014).

La alternativa pedagógica, Barcelona, Fontamara, 1981 (selección de Mario Manacordia).

L'città futura (1917-1918), Turín, Einaudi, 1982.

Il nostro Marx (1918-1919), Turín, Einaudi, 1984.

Introducción a la filosofía de la praxis, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986 (selección de Jordi Solé-Tura).

Forse rimarrai lontana… Lettere a Iulca 1922-1937 (hay traducción castellana: Cartas a Yulca, Barcelona, Crítica, 1989).

Odio a los indiferentes, Barcelona, Ariel, 2011.

Libros y capítulos sobre Antonio Gramsci

Boggs, Carl (1978): El marxismo de Gramsci, México, Premia.

Buci-Glucksmann, Christine (1978): Gramsci y el Estado, Madrid, Siglo XXI.

Crehan, Kate (2004): Gramsci, cultura y antropología, Barcelona, Bellaterra.

Díaz Salazar, Rafael (1989): El proyecto de Gramsci, Barcelona, Anthropos.

Fernández Buey, Francisco (2001): Leyendo a Gramsci, Barcelona, El Viejo Topo.

Fiori, Giuseppe (1976): Vida de Antonio Gramsci, Bracelona, Península.

Grisoni, Dominique y Maggiori, Robert (1974): Leer a Gramsci, Bilbao, Zero.

Jardón Arango, Ignacio (1994): Marxismo y filosofía en Gramsci, Madrid, Parteluz.

Losurdo, Domenico (2015): Antonio Gramsci: del liberalismo al comunismo crítico, Madrid, Ediciones Oriente y Mediterráneo.

Macciocchi, Maria Antonia (1976): Gramsci y la revolución de occidente, Madrid, Siglo XXI.

Martínez Lorca, Antonio (1981): El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci, Málaga, Universidad de Málaga.

Laso Prieto, José María (1973): Introducción al pensamiento de Gramsci, Madrid, Ayuso.

Texier, Jacques (1976): Gramsci, Barcelona, Grijalbo.

Trías Vejarano, Juan (1992): Gramsci y la izquierda europea, Madrid, FIM.

Vargas Machuca, Rafael (1982): El poder moral de la razón, Madrid, Taurus.

VV AA (1977): Gramsci y las ciencias sociales, México, Cuadernos de Pasado y

Presente.

Páginas electrónicas sobre Antonio Gramsci

http://www.gramsci.org.ar/

https://www.marxists.org/espanol/gramsci/

http://www.internationalgramscisociety.org/

http://www.fondazionegramsci.org/

---

1 . [N. de los eds.] Los dos textos que preceden a la antología de escritos de Gramsci que se publican en este volumen son dos artículos publicados por Manuel Sacristan en dos momentos diferentes de su vida. El primero, “Gramsci, Antonio (1891-1937)” es una entrada para el Diccionario de filosofía publicado por la editorial Runes de Barcelona en 1969. El segundo apareció en el nº 14 de la revista Realidad en 1967.

2 . [N. de los eds.] La edición crítica de los Cuadernos de la cárcel se publicó en italiano en 1975 en cuatro tomos, a cargo de Valentino Gerratana: Antonio Gramsci: Quaderni del carcere, Edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi Editore. La traducción al español en seis tomos, algo accidentada (iniciada en 1982 por la editorial ERA, México), se completó a comienzos del siglo XXI: Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci, México, Ediciones ERA-Universidad Autónoma de Puebla, 2001. Traducción de Ana María Palos y revisión de José Luis González. Tomo 1: 452 pp; tomo 2: 514 pp; tomo 3: 504 pp; tomo 4: 480 pp.; tomo 5: 556 pp.; tomo 6: 610 pp.

3 . Por eso los textos de Gramsci considerados aquí son casi exclusivamente escritos juveniles. Se citan mediante las siglas:

IGP: el periódico Il Grido del Popólo. A: la edición piamontesa del periódico Avanti! SG: el libro Antonio Gramsci, Scritti Giovanili (ed. de 1958). SM: el libro Antonio Gramsci, Sotto la Mole (ed. de 1960). Solo para documentar la tesis de que el marxismo de Gramsci está en lo esencial formado ya antes de su detención se cita el libro Il materialismo storico e la filosofía di Benedetto Croce (ed. de 1966), con la sigla IMS. Las citas se componen con la sigla del periódico en que apareció el artículo citado, la fecha de publicación, la sigla del libro en que ha sido recogido el texto y la página en que este se encuentra en el libro: IGP 31 de octubre de 1914. SG 3-7 quiere decir: artículo publicado en Il Grido del Popólo el 31 de octubre de 1914, recogido en las páginas 3-7 de Scritti Giovanili.

4 . La gran influencia de estos autores sobre Gramsci, lo mucho que este refleja, en general, el ambiente cultural de la Italia de la época ha suscitado el tema del "provincialismo" de Gramsci. Eugenio Garin ha criticado esa idea del provincialismo de Gramsci ("La formazione di Gramsci e Croce", en Crítica marxista-Quaderni, n° 3, 1967, pp. 119-133). Garin arguye con razón que la cultura filosófica básica de Gramsci, que incluía también, por ejemplo, a Bergson, no es provinciana, sino característica de una fase de la vida cultural de la Europa del siglo. A lo cual puede añadirse, sin embargo, que tanto el idealismo culturalista crociano cuanto el vitalismo de Bergson han resultado a la postre una especie de provincialismo europeo, arranques sin continuación por la vía que en realidad abriría más tarde el existencialismo.

5 . No, ciertamente, el positivismo de un pensador tan agudo como Vailati, por ejemplo. Pero ni Vailati ni Peano —que enseñaba en Turín por aquellos años— han tenido en la vida cultural italiana de la época la influencia que ejercieron mediocridades positivistas tan olvidables como Achule Loria. El estudiante

Gramsci, que alguna vez tropezaría con Peano por los pasillos de la Universidad de Turín, no parece haber notado la existencia de aquel gran talento renovador de la metodología científica. La cosa no debe sorprender demasiado: la influencia del idealismo crociano, tras desterrar al positivismo de la Universidad y de la cultura italianas, tuvo efectos tan devastadores que el que esto escribe recuerda haber notado todavía en 1957 que universitarios italianos de cultura por otro lado notable no habían oído siquiera los nombres de Vailati y de Peano.

6 . Problemas de esta clase podrán tal vez resolver los encargados de la anunciada edición crítica.

7 . Este caso de Gramsci puede ilustrar lo discutible que es el tópico según el cual el principio dialéctico es obligado y como naturalmente de herencia idealista. Se puede ser tan idealista como Croce y el joven Gramsci y tan poco dialéctico como ambos. Es claro que en el texto de Gramsci hay una paradoja solo si el sujeto de "somos" —como se desprende del contexto— es la humanidad. En otro caso es una perogrullada. Pero Gramsci no está enunciando ningún lugar común, sino la tesis de que los "cánones" del análisis histórico marxiano interpretan solo el proceso acaecido (el pasado), no el acaecer actual.

8 . La pugna contra el mecanicismo en el pensamiento socialista es una constante de la actividad intelectual de Gramsci: cuando la socialdemocracia deje de ser la principal fuente de deformación economicista de Marx, Gramsci, ya en la cárcel, no dejará de escribir contra el mecanicismo en el seno mismo de la III Internacional, particularmente contra Bujárin.

9 . Lenin, por su parte, comprendió enseguida que Gramsci y su grupo (el grupo de L'Ordine Nuovo) eran la expresión auténtica del bolchevismo en Italia. En el III Congreso de la Internacional (sesión del 30 de agosto de 1920), Lenin se

decidió a dar un paso definitivo: poner el peso de su influencia en favor de Gramsci (que estaba en minoría dentro del PSI): "Debemos decir claramente a los camaradas italianos que lo que corresponde a la política de la Internacional comunista es la tendencia de los militantes de L'Ordine Nuovo, y no la tendencia de la mayoría actual del Partido Socialista y de su grupo parlamentario". (Apud Fiori, G., Vita di Antonio Gramsci, 1966, p. 159). Con esa intervención de Lenin empieza una difícil actuación de Gramsci que pasa por la formación del PCI y culmina con una operación característica de ese dramático período de la III Internacional: la eliminación autoritaria del grupo extremista de Bordiga —inicialmente mayoritario en el PCI— por la acción del instructor Gramsci desde Viena (1923). Las personas viven en su época: por eso resultan cursis las presentaciones de Gramsci con halo de novela rosa política, como un iluminado que, en cuestiones de organización política, hubiera anticipado en 30 años y superado incluso el XX Congreso del PCUS. En el plano de la teoría, la profunda identificación de Gramsci con el programa de Lenin se aprecia sobre todo en dos temas que sumar al único tratado en estas líneas: la importancia teórica dada al partido político obrero —el "Príncipe moderno", como dice Gramsci—, y la búsqueda de tradiciones nacionales italianas que puedan asimilarse a la motivación esencial de los soviets rusos (es el tema de los consejos de fábrica). Acerca de lo primero ha escrito uno de los más íntimos conocedores de Gramsci: "El problema del partido, el problema de la creación de una organización revolucionaria de la clase obrera [...] está en el centro de toda la actividad, de toda la vida, de todo el pensamiento de Antonio Gramsci" (Palmiro Togliatti, Gramsci, 1955, p. 9).

10 . De la tesis de Adorno y también del tema de la evolución del pensamiento de Marx, tan enérgicamente propuesto hoy por Althusser. Véanse los cuadernos XXII y II (Formia, 1931-1933, IMS, esp. pp. 76-79).

11 . Traducción de Patricia Carina Dip.

12 . Traducción de Francisco Fernández Buey.

13 . Traducción de Francisco Fernández Buey.

14 . Trotski.

15 . Lenin.

16 . Traducción de Miguel Candal.

17 . Los Elementi di scienza política, de Mosca (nueva edición, aumentada, de 1923), deben examinarse ya bajo esta rúbrica. La llamada “clase política” de Mosca no es sino la categoría intelectual del grupo social dominante; el concepto de “clase política” de Mosca tiene que relacionarse con el concepto de elite de Pareto, que es otro intento de interpretar el fenómeno histórico de los intelectuales y su función en la vida estatal y social. El libro de Mosca es un enorme cajón de sastre de carácter sociológico-positivista, a lo que se añade la tendenciosidad de la política inmediata, lo cual lo hace menos indigesto y más vivo literariamente.

18 . Para una categoría de estos intelectuales, tal vez la más importante después de la “eclesiástica” por el prestigio y la función social que ha tenido en las sociedades primitivas —la categoría de los médicos en sentido amplio, o sea, de todos los que “luchan” o parecen luchar contra la muerte y las enfermedades—

habrá que ver la Storia della medicina, de Arturo Castiglioni. Recordar que ha habido una conexión entre la religión y la medicina, y que sigue existiendo en algunas zonas; hospitales en manos del clero por lo que hace a ciertas funciones organizativas, aparte de que donde aparece el médico aparece el sacerdote (exorcismos, asistencias varias, etc.). Muchas grandes figuras religiosas eran y fueron entendidas como grandes "terapeutas": la idea del milagro, hasta la resurrección de muertos. También de los reyes se siguió creyendo durante mucho tiempo que curaban mediante la imposición de las manos, etc.

19 . De aquí en muchas lenguas de origen neolatino o influidas profundamente por las lenguas neolatinas a través del latín eclesiástico, la acepción general de "intelectual" o "especialista", que tiene la palabra "clérigo", con su correlativo "laico", en el sentido de profano, no especialista.

20 . Poderosos industriales (Agnelli, de la Fiat).

21 . Del mismo modo, no se dirá que todos los hombres son cocineros y sastres por el hecho de que cada cual puede freírse en algún momento un par de huevos, o coserse un desgarrón de la chaqueta.

22 . La organización militar ofrece, también en este caso, un modelo de esas complejas gradaciones: oficiales, jefes, oficiales generales, Estado Mayor, y no hay que olvidar las clases de tropa, cuya importancia real' es superior a lo que suele creerse. Es interesante notar que todas esas partes se sienten solidarias, y que los estratos inferiores manifiestan incluso un espíritu de cuerpo más evidente y obtienen de él un "orgullo" que a menudo los expone a chistes y apodos.

23 . Del socialdemócrata positivista Achule Loria, frecuente objeto de la burla de Gramsci.

24 . Trotski.

25 . Traducción de Francisco Fernández Buey.

ÍNDICE